SERIES

Edition Weltordnung – Religion – Gewalt

Band 12



innsbruck university press

Jürgen Nautz
Institut für Volkswirtschaftslehre, Universität Wien

Kristina Stöckl
Institut für Politikwissenschaft, Universität Wien

Roman Siebenrock
Institut für Systematische Theologie, Universität Innsbruck

Gedruckt mit Unterstützung der Österreichischen Forschungsgemeinschaft.



Universität Innsbruck
1. Auflage

Umschlaggestaltung: Ivan Leuzzi
Satz: Joseph Wang
www.uibk.ac.at/iup
ISBN 978-3-902811-86-8

Jürgen Nautz, Kristina Stöckl, Roman Siebenrock (Hg.)

Öffentliche Religionen in Österreich

Politikverständnis und zivilgesellschaftliches Engagement

Inhaltsverzeichnis

Zivilgesellschaftliches Engagement öffentlicher Religionen. Praxisberichte

Tagungskommentare

Einleitung

Jürgen Nautz, Kristina Stöckl, Roman A. Siebenrock

Der vorliegende Sammelband ist das Ergebnis einer Fachtagung zum Thema „Öffentliche Religionen in Österreich: Politikverständnis und zivilgesellschaftliches Engagement", die im Juni 2011 in Wien stattgefunden hat. Organisiert wurde die Tagung, die sich mit der Katholischen, Evangelischen und Orthodoxen Kirche, mit der Jüdischen Gemeinde und der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich auseinandersetzte, von der Arbeitsgemeinschaft „Politik – Religion – Gewalt" der Österreichischen Forschungsgemeinschaft. Die Beiträge in diesem Band stammen aus der Feder von Wissenschaftlern sowie Religionsvertretern und Praktikern der religiösen Zivilgesellschaft.

Die Autoren untersuchen aus unterschiedlichen Perspektiven die Religionspolitik der wichtigsten öffentlich anerkannten Religionsgemeinschaften in Österreich sowie deren zivilgesellschaftliches und öffentliches Engagement. Ein Anliegen der Herausgeber und Beiträger ist es, den Begriff der „öffentlichen Religionen" (*public religions*) im österreichischen Kontext zu konkretisieren und damit einen theoretischen und empirischen Beitrag zur aktuellen politischen und wissenschaftlichen Debatte über Religion und Politik zu leisten.

In der wissenschaftlichen Literatur[1] verwies der Begriff „öffentliche Religionen" für längere Zeit in erster Linie auf die Rolle der Religionen als Motor für zivilgesellschaftliches Engagement. Religionen als Institutionen und politische Akteure standen nicht im Mittelpunkt der Forschung zu *public religions*, obwohl doch gerade die öffentlich-politische Institutionalisierung in Systemen selektiver Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaften (wie wir sie in Österreich vorfinden) als Basis für die zivilgesellschaftliche Rolle von Religionen angesehen werden sollte. Die jüngere Forschung hat daher den Begriff der öffentlichen Religion ausgeweitet[2] und sowohl das offizielle politische Handeln wie auch das zivilgesellschaftliche Engagement der Religionen in den Blick genommen.

Die ARGE-Fachtagung 2011 trug dieser Debatte Rechnung. Sie untersuchte einerseits die *politische* Rolle von Religionen in Österreich aus der Sicht ihrer offiziellen Vertreter und ihrer Lehre, und fragte andererseits nach der *öffentlichen* Rolle von Religionen in konkreten gesellschaftlichen Handlungsfeldern durch ihre amtlichen und in diesem Sinne repräsentativ-institutionellen VertreterInnen. Der nunmehr vorliegende Sammelband fasst die Ergebnisse dieses Austauschs zusammen und macht sie einem breiten Leserkreis zugänglich.

Den Auftakt für diesen Austausch liefert der Beitrag von Ernst Bruckmüller. Bereits in seinem Eröffnungsvortrag für die Fachtagung, in detaillierterer Form im nunmehr vorliegenden Artikel, gibt Bruckmüller einen Überblick über die katholische Tradition in Österreich und räumt dabei mit einer Reihe von Vorurteilen über die vermeintliche Dominanz und politische Willfährigkeit der katholischen Kirche in Österreich auf. Bruckmüllers Beitrag belegt historisch-wissenschaftlich, was in der Struktur und Fragestellung dieses Sammelbandes eindrücklich zum Tragen kommt: Österreich ist ein religiös pluralistisches Land mit einer tragfähigen, historisch gewachsenen Kultur des Dialogs zwischen Staat und Religionsgemeinschaften.

Eine der Leitfragen, denen die Beiträge in diesem Band nachgehen, lautet, wie das Verhältnis der normativen Tradition zu den verfassungsrechtlichen Grundlagen der modernen Gesellschaft bzw.

[1] Casanova (1994).
[2] Casanova (2008).

des modernen Staates zu charakterisieren ist. Die Annahme, die hinter dieser Frage steht, ist, dass die Lehre einer Religionsgemeinschaft als Grammatik für ihr öffentliches Handeln verstanden werden kann. Einzelne Autoren dieses Bandes versuchen daher zu beantworten, welche *politische Theologie bzw. welche politischen Ideen* eine Religion vertritt. Geht die normative Schrift/Tradition einer bestimmten religiösen Gemeinschaft (die Bibel, der Koran, die Scharia, der Talmud, etc.) von einem bevorzugten Gesellschafts- und Politikmodell aus? Wie trägt eine religiöse Tradition dem Wandel der Gesellschaft und den wechselhaften Anforderungen von Migration und Pluralismus Rechnung?

Der innovative Ansatz der Fachtagung und dieses Sammelbandes besteht darin, dass diese Fragen jeweils aus zwei Perspektiven beantwortet werden: einmal durch einen offiziellen Vertreter der jeweiligen Religion, und darüber hinaus, im Sinne einer Kontextualisierung und kritischen Diskussion, durch einen oder mehrere wissenschaftliche Diskussionsbeiträge. So steht dem Beitrag von Weihbischof Stephan Turnovszky der Katholischen Kirche der Beitrag von Roman Siebenrock gegenüber; dem Statement von Raoul Kneucker, Oberkirchenrat der Evangelischen Kirche Österreichs, fügen Christian Danz und Gerhard Wegener weitere Perspektiven hinzu; und Erzbischof Nicolae Duras Erläuterungen der offiziellen Position der Orthodoxen Kirchen in Österreich werden ergänzt durch Beiträge von Stamatios Gerogiorgakis und Kristina Stöckl. Aus Gründen, die außerhalb des Kompetenzbereichs der Herausgeber liegen, müssen in dieser Publikation die Stellungnahme von Oberrabbiner Chaim Eisenberg von der Jüdischen Gemeinde Österreichs ohne wissenschaftlichen Kommentar und die Diskussion des Islam ohne offizielles Statement seitens eines Vertreters der Islamischen Glaubensgemeinschaft auskommen. Um den Islam in Österreich geht es dafür in zwei wissenschaftlichen Beiträgen, und zwar in Farid Hafezs Überblick über das Politikverständnis der Islamischen Glaubensgemeinschaft und im Beitrag von Rüdiger Lohlker.

In der Diskussion zwischen offiziellen Vertretern und wissenschaftlichen Kommentatoren, die sich in diesem Kapitel entfaltet, geht es um die Frage, ob die religiösen Gesellschafts- und Politikmodelle mit der Demokratie kompatibel sind. Darüber hinaus gehen die Beiträge aber auch der umgekehrten Frage nach, und zwar, wie bestimmte religiöse Gemeinschaften Demokratie, im Allgemeinen, und das demokratische System Österreichs, im Konkreten, erleben.

Nach Jürgen Habermas erfordert der demokratische Pluralismus eine besondere Anstrengung wechselseitiger Offenheit und Übersetzungsbereitschaft sowohl durch nicht-religiöse wie auch durch religiöse Akteure.[3] Unter welchen Umständen sind demokratische Gesellschaften offen (oder im Gegenteil, geschlossen) für religiöse Akteure und daher mit ihren eigenen Ansprüchen kompatibel (oder eben auch nicht)?

Vor dem Hintergrund solcher stärker ideengebundenen Fragestellungen widmete sich die Fachtagung weiters dem zivilgesellschaftlichen Engagement der öffentlich anerkannten Religionen in Österreich und lud Praktiker aus den verschiedenen Religionsgemeinschaften ein, über ihre Aktivitäten zu sprechen. Die Beiträge in diesem Sammelband geben Einblick in die vielfältigen Betätigungsfelder religiöser Gemeinschaften in Österreich. Der Schwerpunkt dieser „Praxisberichte" liegt auf der Frage, welche Rolle Religion in Integrations- und Identitätsfindungsprozessen spielt. So berichtet Gabriele Kohlbauer-Fritz über die Ausstellung „Jüdische Identität im Wien des 21. Jahrhunderts", Karima Aziz schreibt über das Projekt „Religion – eine Frage der Integration" des Landes Niederösterreich, Zeynep Elibol erläuterte knapp die Herausforderungen der islamischen Seelsorge und Kerstin Tomenendal führt den Leser auf eine Spurensuche türkischer Gedächtnisorte in Wien.

Einer Tradition der Fachtagungen folgend enthält dieser Sammelband auch zwei schriftliche Tagungskommentare von Kurt Salamun und Gerd Brendel.

Die Arbeitsgemeinschaft „Religion – Politik – Gewalt" der Österreichischen Forschungsgemeinschaft hat sich über mehrere Jahre in einer Reihe von Fachtagungen mit Themen der Religion und Gesellschaft auseinandergesetzt. Mehrere Publikationen sind daraus hervorgegangen: *Paradise now!? – Politik – Religion – Gewalt im Spiegel des Films* (hrsg. von Dietmar Regensburger und Gerhard Larcher, Marburg 2007), *Westliche Moderne, Christentum und Islam. Gewalt als Anfrage an monotheistische Religionen* (hrsg. von Wolfgang Palaver, Roman Siebenrock und Dietmar Regensburger, Innsbruck 2008), *Politik, Religion und Markt: Die Rückkehr der Religion als Anfrage an den politisch-philosophischen Diskurs der Moderne* (hrsg. von Wilhelm Guggenberger, Dietmar Regensburger und Kristina Stöckl, Innsbruck 2009), und

[3] Habermas (2005).

Politische Philosophie vs. Politische Theologie? Die Frage der Gewalt im Spannungsfeld von Politik und Religion (hrsg. von Wolfgang Palaver, Andreas Oberprantacher und Dietmar Regensburger, Innsbruck 2011). Der nunmehr vorliegende Band fügt dieser Reihe nicht nur einen weiteren Baustein hinzu, er erweitert außerdem die Definition des forschungstragenden Begriffs der „Gewalt“, indem er diesen im Sinne der „Staatsgewalt“ im liberal-demokratischen Kontext von Staats-Religions-Beziehungen dekliniert.

Literatur

Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World.* Chicago: University of Chicago Press.

Casanova, José (2008): "Public Religions Revisited." In *Religion: Beyond the Concept*, hrsg. von Hent de Vries. Fordham: Fordham University Press, 101-119.

Habermas, Jürgen (2008). "Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den 'öffentlichen Vernunftgebrauch' religiöser und säkularer Bürger." In: Ders. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 119-154.

Zur Einführung

Katholisches an und in Österreich

Ernst Bruckmüller

Blättert man im Internet unter „Katholizismus in Österreich", dann findet sich an prominenter Stelle der Beitrag einer Autorin[1], die eine gewisse Auffassung in konsequenter Weise zusammenfasst. Sie betont, unter anderem,

> (…) die nachhaltige Bedeutung der Habsburgermonarchie auch für die aktuellen Verhältnisse in Österreich. Entscheidend und in enger Verbundenheit mit dieser verstehe ich die tiefgreifende Wirksamkeit der spezifischen Herrschaftstradition der katholischen Kirche. Alle noch heute relevanten Charakteristika des österreichischen Systems, etwa die Obrigkeitshörigkeit, die typisch behäbige und herablassende Bürokratie, die beschränkte mentale Integration von Rechtsstaatlichkeit, das Misstrauen gegenüber Intellektuellen und Freidenkern, die Tendenz die res publica zu personalisieren und zu intimisieren, die Gewohnheit Kunst vorrangig als Herrschaftsmittel einzusetzen und nicht zuletzt der notorische Antisemitismus, finden hier ihre tiefste Begründung.

Mit anderen Worten: Nach dieser Autorin ist so ziemlich alles Schlechte, was sich an und in Österreich finden lässt, Ergebnis der „tiefgreifenden Herrschaftstradition der katholischen Kirche".

[1] List (2002).

Ich zitiere weiter:

> Auf erstaunliche Weise ist Österreich bis in die Gegenwart eine religionsbestimmte Gesellschaft geblieben, was sich zum einen darin zeigt, dass die für westliche Demokratien übliche Trennung von Kirche und Staat lange gar nicht und auch bis heute nur unvollständig realisiert wurde. (…) Als ubiquitäre Machtvorstellung durchdringt katholisch-feudales Erleben nach wie vor alle Lebensbereiche. Dies ist ein in öffentlichen Auseinandersetzungen immer wieder angedeuteter, kaum aber konzise argumentierter Zusammenhang.

Wie diese „ubiquitäre Machtstellung" aussehen soll, bleibt etwas diffus. Jedenfalls soll „katholisch-feudales Erleben" nach wie vor „alle Lebensbereiche" durchdringen. Offen bleibt freilich, wie das funktioniert. Vielleicht über ORF und Kronen-Zeitung? Oder das öffentliche Schulwesen? Oder über die im politischen Leben agierenden Parteien?

> Die Schwierigkeit, eine Darstellung des Katholizismus in Österreich historisch zu begrenzen, wird nur noch übertroffen von der Schwierigkeit, sie sachlich zu begrenzen. Die katholische Bewegung ist in unserem Land immer dagewesen, und sie wird ihrem Namen insofern gerecht, als sie gewissermaßen ‚überall' anzutreffen ist (Fuchs, 1978: 43). Die historische Kontinuität scheint evident: Katholizismus und Dynastie, die Mutter Kirche und das Haus Habsburg, definierten weit über ein halbes Jahrtausend den intimen Ordnungsrahmen sicher [sic] Kontinuität. Die Menschen konnten unter dem Eindruck leben, Autoritäten, Institutionen, Ideen und Ordnungen, eben alle Dinge, seien von zäher Beständigkeit, die allenfalls Rahmen, nicht aber Thema von Auseinandersetzungen bildeten.

Zitiert wird hier das gescheite Buch von Albert Fuchs, jenes klugen linken Intellektuellen, der seine bis heute lesenswerte Studie über die politischen Strömungen in Österreich während des Zweiten Weltkrieges im britischen Exil schrieb. Fuchs argumentierte freilich im Hinblick auf die Rolle des Katholizismus erheblich differenzierter![2]

> Diese nationale Amnesie – bekannterweise keineswegs die einzige in der österreichischen Geschichte – ist nicht zuletzt eine Folge jener Brutalität, mit welcher es der Gegenreformation gelungen war, die konfessionelle und ständische Opposition nicht nur aus dem Land und der Gesellschaft, sondern auch aus dem Gedächtnis der Menschen zu vertreiben. „Österreich entstand in seiner modernen Form als

[2] Fuchs (1984), 53-82.

> Kreuzzug-Empire im Kampf gegen den äußeren Feind, die Türken und gegen den inneren Feind, den Protestantismus“ (Hanisch, 1993: 17). In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, dass die Habsburger eben auch Könige von Jerusalem waren.
>
> Die Tradition sinnlicher wie symbolischer Machtdemonstration vereinte Krone und Kirche in neuer Stärke. Es folgten auch vielfältigste Formen von Rache getarnt als Sozialdisziplinierung und Büchervisitationen im Dienste des rechten Glaubens und des Seelenheils. Schließlich kam es zu Zwangsemigrationen der Protestanten und zu Bücherverbrennungen großen Stils.
>
> Eine wesentliche Dimension der konfessionellen Auseinandersetzung ging um zentrale Elemente neuzeitlicher politischer Kultur: Um den Gebrauch des Wortes, um persönliches Bekenntnis, letztlich um eigenständiges Denken und Individualisierung als Gegensatz zur globalen Vereinnahmung in einem weitgehend noch mittelalterlich geprägten Universum. Dieses Projekt der frühen Moderne war in Österreich gescheitert und nachhaltig tabuisiert. Die verbliebenen Geheimprotestanten ebenso wie die zwangskonvertierten Katholiken wurden „systematisch zum Heucheln angeleitet“ (Hanisch, 1994: 25). Dies schlug sich angesichts der langandauernden Unterdrückungsverhältnisse als tiefgreifende politische und charakterliche Kompromissbildung in Weltbild und Habitus dauerhaft nieder. (…) Im gegenreformatorischen Triumph entfaltete in der Folge der katholische Absolutismus seine überwältigende barocke Pracht. Sinnliche Vereinnahmung in hemmungslos repräsentativer Machtdemonstration, deutlich auch in der exzessiven Bautätigkeit und den verschwenderischen Festlichkeiten von Kirche und Hof, ging einher mit misstrauischer Repression gegenüber Bildung und Wissenschaft. Letzteres wurde auch zum zentralen Element breiter gegenreformatorischer Volksfrömmigkeitsbewegungen, die sich bildhaft-sinnlicher Vereinnahmung bedienten, etwa durch die Errichtung unzähliger Mariensäulen und Heiligenaltäre als alltägliche Pilgerstätten im ganzen Land. Das Wallfahrtswesen wurde entsprechend gefördert und die gegenreformatorische Propaganda benützte dafür gern Kreuzfahrerbilder, womit der militante Aspekt der Rekatholisierung verdeutlicht war. Auch der Antisemitismus, ein prägendes Begleitphänomen der mittelalterlichen Kreuzzüge, wurde im Wallfahrtswesen wieder massiv ausgelebt.

Daher sind die katholischen Wallfahrten auch für die im Lande herrschende Dummheit verantwortlich:

> (…) Solche auch heute nach wie vor beliebten Inszenierungen kollektiver Schauererlebnisse lähmen in nachgerade genialer Weise jede Bereitschaft zu eigenständigem Denken. Der ebenfalls bis heute en-

> demische Antiintellektualismus in Österreich hat hier seinen wichtigsten historischen Nährboden. Die selbstgerechte Machtsymbiose von Kirche und Krone erlangte im Barock neue Vollkommenheit. Die nachhaltige Eliminierung alles „Abweichenden“ verstärkte die Totalität dieses katholischen Absolutismus, der alle Bereiche des alltäglichen Lebens durchdrang.

Die barocke Totalität ist aber nicht nur für den heimischen Antiintellektualismus, sondern gleich auch für (groß-)koalitionäre, sozialpartnerschaftliche und faschistische Macht verantwortlich:

> Diese Totalität wirkt bis heute. Sie ist über lange Zeiträume gewachsen und erscheint deshalb umso naturhafter, als sie die Menschen gewissermaßen „absorbiert“. Die psychischen und die institutionellen Strukturen funktionieren in guter Ergänzung, sodass aus der Wahrnehmung des Einzelnen tatsächlich „alles seine Ordnung“ haben kann, in welcher er sich gleichermaßen geborgen wie gefangen findet und wo die obrigkeitlich-bevormundende Fürsorge Distanzierung erst recht erschwert. So wirken überhaupt wenig differenzierte Machtbündnisse: Zwischen kirchlicher und weltlicher Herrschaft, aber auch von koalitionärer, sozialpartnerschaftlicher oder faschistischer Macht, wo innere und äußere Welt erfasst und in Richtung eines hermetischen Universums gedrängt werden. Solche Weltbilder sind immer nur aufrechtzuerhalten, sofern fremde, störende Tendenzen ferngehalten werden können. Die Harmonie lebt von Ausschluss des Nicht-Gleichen.

Daraus resultiert zwanglos jene Haltung der Nichtverantwortlichkeit gegenüber den Verhältnissen, die wir bei allen NGO’s, Bürgerinitiativen usw. so wirksam beobachten können:

> (…) Die in Österreich über Jahrhunderte, subjektiv also ewig, bestehende Kombination zweier zentralistischer Mächte mit absolutem Anspruch hatte, insbesondere weil die maßgeblichen Eliten fast immer mit ihnen kollaborierten, den gesamten öffentlichen Bereich vereinnahmt und ihrer subtilen Kontrolle unterworfen. So blieb fast kein Raum für nichtkonforme, individuelle Entfaltung. Das paternalistische Gepräge von Krone und Kirche und ihre entmündigende Fürsorge förderten eine Haltung frommer egozentrischer Nichtverantwortlichkeit gegenüber den Verhältnissen, gepaart mit der möglichst risikofreien Suche nach dem heimlichen persönlichen Vorteil.

Nachdem die großen Linien festgelegt sind, geht die Autorin nun ins historische Detail:

> (…) Um 1800 hatten selbst die katholischen Aufklärer und josephinischen Beamten angesichts der neuen repressiven antirevolutionären Politik außer ohnmächtigem Rückzug keine Perspektive mehr. Der Katholizismus fungierte nicht zuletzt als Bollwerk in der Abwehr der Moderne, die als Bedrohung aller tradierten Ordnung verstanden wurde, und der das Konzept einer sicheren katholischen Großmacht Österreich entgegengestellt wurde. Diese Argumentationslinie ist in Variationen bis in die Gegenwart nachweisbar.

Tatsächlich fungierte für Kaiser Franz II. (I.) die katholische Kirche als ihrerseits wieder streng kontrolliertes Instrument der Abwehr des revolutionären Geistes. Aber: Wie soll das „in Variationen“ bis in die Gegenwart nachweisbar sein?

> Neben der überfälligen Bauernbefreiung war die Gleichberechtigung aller Konfessionen eine der Hauptforderungen der gescheiterten Revolutionäre von 1848 gewesen. Stattdessen kam es 1855 zum Konkordat als staatsrechtliche Fundierung der neoabsolutistischen Politik. Alte Vorrechte der katholischen Kirche wurden festgeschrieben. Besonders rückständig wirkte sich das in inhaltlicher und personeller Alleinherrschaft der Kurie im Schulwesen und bei Eheschließungen aus. Die katholische Religion sei, so wurde dabei argumentiert, der wichtigste Faktor des Bestandes und Zusammenhaltes des österreichischen Kaiserstaates.
>
> Diese Grundhaltung lebte bis weit ins zwanzigste Jahrhundert fort und floss schließlich 1933 nahtlos in die Ideologie der Diktatur. Bereits anlässlich des Deutschen Katholikentages 1933 hatte der später verantwortliche Putschist und Bundeskanzler Engelbert Dollfuß den „Neuaufbau“ angekündigt, welchen er im folgenden Jahr durch Ausschaltung des Parlaments realisieren sollte: „Wir wollen den sozialen, christlichen, deutschen Staat Österreich auf ständischer Grundlage unter starker autoritärer Führung […]“ (Brauneder & Lachmaier, 1989: 234).
>
> Zentrale Merkmale der umgehend geänderten Verfassung sind das „autoritäre Prinzip“ und die religiöse Ausrichtung durch die explizit christlich-katholische Fundierung der Verfassung, die mit den Worten „Im Namen Gottes“ begann. Logischerweise stützte die Katholische Kirche ausdrücklich dieses Regime, das ihr auch staatliche Kompetenzen abtrat. (…) Zu Recht wird daher „der politische Katholizismus als ideologischer Träger des ‚Austrofaschismus‘“ ausgemacht (Hanisch, 1984: 53). „1933 schien dem politischen Katholizismus in Österreich der Zeitpunkt für eine neue Offensive, für einen neuen Kreuzzug, für eine neue Gegenreformation gekommen; wie gehabt von oben, vom Staat gesteuert. […] Die pluralistischen Strukturen sollten zerschlagen,

die Ideen von 1789 überwunden, der ‚revolutionäre Schutt' weggeräumt werden. Denn der Sinn der Gegenreformation war […] Rückeroberung, war kirchlicher Triumphalismus, war imperial" (Ibid.: 61). Das kennzeichnende Diktum vom „revolutionären Schutt" stammte von Ignaz Seipel, jenem katholischen Priester der zweimal, von 1922 bis 1924 und von 1926 bis 1929, Bundeskanzler war, in welcher Funktion er sich den Titel „Prälat ohne Milde" erwarb; dies unter anderem dadurch, dass er für die bei Demonstrationen gegen das Urteil von Schattendorf verhafteten sozialdemokratischen Schutzbundführer ausdrücklich „keine Milde" forderte. Darüber hinaus bekundete er auch offen sein Misstrauen gegenüber der Demokratie.

Das Ende der Monarchie war doch das entscheidende Trauma gewesen. Die Idee der „Lebensunfähigkeit" der Republik war seit 1918 sehr verbreitet. Es lag in der Logik des Systems, dass die Leerstelle, welche die Dynastie hinterlassen hatte, umso mächtiger von der Kirche und ihren politischen Organisationen besetzt wurde.

1933 gelang schließlich der Regierung unter Engelbert Dollfuß die putschartige Zerstörung derselben Demokratie und unter Berufung auf die päpstliche Enzyklika Quadrogesimo anno die Errichtung eines klerikal-faschistischen Ständestaats. Die Grundidee folgte dem beharrlich gepflegten katholisch-mittelalterlichen Weltordnungsideal, als festgeschriebener hierarchischer Harmonie. Diese gottgewollte Ordnung stand im Gegensatz zu der als krank und unnatürlich denunzierten Klassengesellschaft. Solcher Geisteshaltung entsprang auch jener Erlass des Unterrichtsministeriums vom 16. August 1933, nach welchem jeder aus der katholischen Kirche „Austrittswillige seinen gesunden Geistes- und Gemütszustand nachzuweisen habe" (Ibid.: 62).

Im Übrigen ist das Konkordat von 1855 bis auf die Passagen betreffend des Eherechts und leichte Modifizierungen anfangs der sechziger Jahre auch heute noch gültiges Recht.

Damit sind jene historischen Irrlehren, nach denen das Konkordat von der liberalen österreichischen Regierung bzw. Parlamentsmehrheit dem Kaiser 1870 zur Kündigung vorgeschlagen wurde, was dieser tatsächlich dann durchführte, endgültig entlarvt![3] Wir aber verlassen diesen Text, bei dem es ja weniger um wissenschaftliche Erkenntnis ging als um die – verzweifelte? – Polemik gegen österreichische Missstände und deren Erklärung.[4]

[3] Weinzierl (1964), Leisching (1985).

[4] Damit kein weiteres Missverständnis aufkommt: Wir teilen viele Klagen und Bedenken der Autorin, etwa im Hinblick auf eine weit verbreitete Antiintellektualität, weigern uns aber, eine einzige Ursache für alle beklagenswerte Erscheinungen in Österreich anzunehmen.

1. Das Vorurteil

Diese so ausführlich zitierte Polemik bietet ein ausgezeichnetes Beispiel eines weit verbreiteten Vorurteilsmusters. Hier werden so ziemlich alle gegenwärtigen politisch-gesellschaftlichen Probleme aus der katholisch-habsburgischen Geschichte Österreichs erklärt. Er ist ein relativ junges, aber ganz hervorragendes Beispiel für die „schwarze Legende“, die *legenda nigra* vom repressiven Haus Österreich und der von ihm benützten katholischen Version des Christentums. Meiner Erfahrung nach würden sicher mehr als die Hälfte aller Studierenden einer solchen simplen Interpretation fraglos zustimmen.

Abgesehen von ganz simplen Fehlern, die der Autorin unterlaufen sind – so hat sie das Konkordat von 1855, das bekanntlich 1870 gekündigt wurde, noch bis 1960 in Gültigkeit gesehen, oder sie ließ die Trabrennplatzrede Dollfuß’ (September 1933) vor der Parlamentsausschaltung (März 1933) passieren, oder sie bezeichnete die „Frontkämpfer“ von Schattendorf als „katholische Heimwehrleute“ (weder die Frontkämpfer noch die – meisten – Heimwehrler hatten mit „katholisch“ viel am Hut; der steirische Heimatschutz, besonders antiklerikal, trat 1932/33 überhaupt kollektiv der SA bei!) – abgesehen davon also, dass in dieser ganzen Suada sehr vieles einfach faktisch falsch ist, stellen sich einige viel grundsätzlichere Fragen.

a) Kann die Annahme zutreffen, dass eine jahrhundertelange systematische obrigkeitliche Einwirkung die Mentalitäten von Millionen Menschen tatsächlich in der beschriebenen Form bis in die Gegenwart beeinflussen kann?

Nun wissen wir aus unserer eigenen Erfahrung, dass sehr häufig die intendierte Zielsetzung im Zuge bestimmter Erziehungsmaßnahmen eben nicht erreicht wurde, sondern eine ganz andere („Wir bewirken nie das Gemeinte“, sagt Heimito von Doderer!). Man braucht sich nur die Produkte der berühmten katholischen Privatschulen von den Schotten über Melk und Kalksburg bis zur Stella Matutina in Feldkirch anzuschauen: Wurden die wirklich alle brave Vertreter einer streng katholischen Richtung? Nur zum Teil, in Wirklichkeit kamen im 19. und frühen 20. Jahrhundert fast alle prominenten Liberalen aus solchen Schulen, was nicht besonders für deren Wirksamkeit im Sinne eines strengen Katholizismus spricht.

b) Gab es wirklich diesen einheitlichen „mariazellerischen", antiaufklärerischen Barockkatholizismus von 1620 bis tief ins 20. Jahrhundert?

Berücksichtigt man nur die Konkurrenz zwischen den verschiedenen Orden, etwa die Konkurrenz im Erziehungswesen zwischen Jesuiten und Piaristen, erhält dieses so einheitliche Bild schon erhebliche Korrekturen. Und schließlich sind die aufklärerischen Strömungen des 18. Jahrhunderts keineswegs nur Episode geblieben. Wenn man die Geschichte des österreichischen Katholizismus im 19. Jahrhundert beschreibt, kommt man um das Phänomen der Fortdauer des Josephinismus, insbesondere in den großen alten Klöstern, etwa jenem der Schotten oder in Melk, nicht herum (dazu unten noch mehr!). Also – einheitlich war auch das katholische Denken (und Handeln) keinesfalls, auch wenn zu konzedieren ist, dass sich unter Pius IX. und Pius X. eine dramatische Abwendung von der „Moderne" vollzogen hat, bis hin zum „Antimodernisteneid" des letzteren Papstes.

c) Führte der gegenreformatorische Katholizismus in Österreich wirklich zu einer kollektiven Verblödung und Realitätsverweigerung?

Stellt man gegen das sehr vereinfachende, polemische Bild von List die zwar ebenfalls modellhaft verkürzenden, aber doch diskutierbaren Theoreme von Friedrich Heer[5], Carl Schorske oder Ernst Hanisch[6], dann neigen diese Autoren keineswegs zu der hier entworfenen Eindimensionalität, sondern sprechen von der Parallelität von Kulturen, vom Kampf zwischen Kulturen und Nationen, von denen eine, die bildhafte, katholisch-österreichische, zwar zeitweilig (bis um 1770/80) die Oberhand hatte, die andere, „protestantische", rationalistische, aufklärerische aber nie ganz unterging, im Reformkatholizismus des 18. Jahrhunderts auch eine kräftige katholische Variante ausbildete und in der literarischen Blüte des josephinischen Jahrzehnts für kurze Zeit eine erhebliche Breitenwirkung erzielte. Trotz aller Verbote auch im Vormärz wirksam (Hans Kudlich sprach davon, man habe den verbotenen Schiller eben unter der Bank gelesen!) siegt diese Haltung 1848 zwar nur kurz, wird ab 1849 wieder niedergehalten, kann aber schon nach der Niederlage in Italien 1859 wieder hervortreten und bestimmt die Gesetzgebung der 1860er und frühen 1870er Jahre (Dezemberverfassung, Maigesetze 1868, Kündi-

[5] Heer (2001).
[6] Auf Schorske bezieht sich auch: Hanisch (1994), 24-28.

gung des Konkordates 1870, konfessionelle Gesetze 1874). Dass die zentrale Ideologie der regierenden Liberalen ein kräftiger Antiklerikalismus war, brauchen wir nicht zu betonen. Es ist daher zu bezweifeln, dass wir wirklich durchgängig vom 17. bis zum 20. Jahrhundert von einem gleichmäßig beherrschenden Einfluss der katholischen Kirche ausgehen können.

d) Ist der in der Tat beobachtbare österreichische Antiintellektualismus und das Misstrauen gegen Wissenschaft und Forschung wirklich eine Folge katholischer Sozialisation?

Ich bezweifle das. Es ist nicht recht einzusehen, warum in einer Stadt wie Wien, die und deren Bildungssystem in den letzten hundert Jahren nur durch elf Jahre von katholischen Machthabern regiert wurde, die übrigen 89 Jahre hingegen von massiv antikatholischen bis de facto areligiösen (Sozialdemokraten und Nationalsozialisten), wie also in einer solchen Stadt der zweifellos vorhandene Antiintellektualismus ausgerechnet ein katholisches Erbe sein soll. Dagegen spricht auch die große Zahl bewusst katholischer, über die konfessionellen Grenzen hinaus anerkannter Wissenschaftler und Forscher (ich verweise hier nur auf den bedeutenden Biochemiker Hans Tuppy).

Das sind nur einige der gewichtigsten Einwände gegen eine solche Darstellung, abgesehen von den gravierenden faktischen Fehlern. Aber: Solche „*legenda-nigra*"-Darstellungen scheinen in (und im Sprechen über) Österreich vielfach zum common sense zu gehören.

2. Die „legenda aurea"

Die enge Verbindung von gegenreformatorischem Katholizismus und habsburgischer Herrschaft kann ja auch in positiverem Lichte gesehen werden: Hat sie nicht jene bedeutsamen Siege über die Osmanen erst ermöglicht, die die jahrhundertelange türkische Bedrohung Mitteleuropas beendet haben; und ist nicht durch die Siege vor Wien 1863 und durch die Erfolge des Prinzen Eugen eine lange Ära der Prosperität für weite Teile Mitteleuropas ermöglicht worden, die bisher entweder ständiger Kriegsschauplatz oder nahes Hinterland eines Dauerkonfliktes waren? Und wurde nicht eben dadurch jene Blüte des böhmisch-österreichisch-ungarischen Barock ermöglicht, die keineswegs nur die einmaligen Klosterburgen von St. Florian, Melk, Göttweig oder Klosterneuburg, zahllose neue oder erneuerte

Kirchen und Adelspaläste hervorbrachte, sondern auch (etwa) den Neubau der Hofbibliothek in Wien, die sich im nächsten Jahrhundert als wichtiges Zentrum einer Reihe von Wissenschaftszweigen etablierte?[7] Damit nähern wir uns jener „*legenda aurea*", jener goldenen Legende über das katholische, habsburgische Österreich, das unter dem milden Szepter einer langen Reihe von meist persönlich nicht besonders hervorragenden Herrschern, erzogen im Gedanken der „*clementia*" und der „*pietas Austriaca*"[8], die aber wenigstens das Talent hatten, kluge Berater zu engagieren, lange gute Zeiten erlebt habe. Durch Jahrhunderte habe dieses Habsburgerreich große Teile Mitteleuropas geeint und diesen eine im Großen und Ganzen förderliche Entwicklung ermöglicht. Seine Verdienste seien überhaupt erst besonders sichtbar geworden, seit es nicht mehr existiert.

Beide, die „schwarze" ebenso wie die „goldene Legende" gehören zu den bis heute wirksamen Österreich-Klischees und in beiden spielt der Sieg der Habsburger (und damit Roms) über die Reformation – eine mindestens ebenso sehr politische wie religiöse Tatsache – eine höchst bedeutsame Rolle. Die Frage liegt also recht nahe, ob diese so starke historische Prägung im österreichischen Nationalbewusstsein der Gegenwart tatsächlich Spuren hinterlassen hat, ferner, ob und wie diese katholische Prägung auch den Prozess der österreichischen Nationsbildung beeinflusst hat.

3. Der empirische Befund

Am Beginn eines Forschungsunternehmens über österreichische „*lieux de mémoire*" wurden genau aus diesem Grunde 1998 im Zuge der empirischen Bestandsaufnahmen – einer ungestützten Umfrage, basierend auf allgemein gehaltenen Fragen – auch das „christliche Österreich" thematisiert. Befragt wurde eine repräsentative Auswahl von 1000 Männern und Frauen aus allen Teilen Österreichs, allen Berufs- und Altersgruppen. Die uns hier interessierende Frage lautete: „Wenn Sie die Worte ‚christliches Österreich' hören, was verbin-

[7] Auf die wissenschaftliche Bedeutung der Hofinstitute (zusätzlich zur Bibliothek sind die kaiserlichen Sammlungen zu nennen, aus denen später das Kunst- und das Naturhistorische Museum mit ihren zahlreichen Unterabteilungen entstanden, ferner das Geheime Haus-, Hof- und Staatsarchiv) hat Alphons Lhotsky (1962) hingewiesen. Lhotskys Werk ist auch als eine große Verteidigungsrede gegen den Jahrhunderte alten Vorwurf der österreichischen Geist- und Wissenschaftsfeindlichkeit zu lesen.

[8] Coreth (1982).

den Sie damit? Welche Ereignisse, Orte, Feste, verbinden Sie mit diesem christlichen Österreich?“[9] Fast 30% der Befragten fanden dazu keine Antworten oder antworteten definitiv mit „nichts“. Insgesamt 36% der Antworten betrafen Vertreter der rezenten (Amts-) Kirche bzw. Ereignisse aus der jüngeren Vergangenheit (Papstbesuche, Kardinal Franz König). Es folgten „heilige Orte“ im engeren Sinne, wie Kirchen, Klöster, Wallfahrtsorte (insgesamt 30%) mit Mariazell an der Spitze. Schließlich assoziierten etwa 20% der Antworten mit dem „christlichen Österreich“ kirchliche Feste und Feiertage wie Weihnachten, Ostern, Fronleichnam, Prozessionen, Sakramentenempfang. Hier wird noch die ehedem so starke Verbindung der kirchlichen Feste mit der Lebenswelt der Gläubigen sichtbar. Nur ein kleiner Teil der Antworten scheint auf eine der historischen Legenden Bezug zu nehmen (Nennung des habsburgisch-mitteleuropäischen Zentralheiligtums Mariazell als Wallfahrtsort oder Ähnliches).[10]

Andererseits war jener Ort, der auf die Frage nach einem Gebäude oder einer Örtlichkeit mit besonderer Identifikation mit „Österreich“ am häufigsten genannt wurde, der Dom von St. Stephan (und sein Turm) in Wien (immerhin 37% bei derselben ungestützten Umfrage!).[11] Nun ist der Stephansdom zweifellos ein kirchliches Bauwerk und als Kathedrale des Erzbistums Wien ebenso, wie als Begräbnisstätte mehrerer Habsburger, des Prinzen Eugen und zahlreicher Bischöfe, Gelehrter, Adeliger und einer großen Zahl von Wiener Bürgerinnen und Bürgern ebenso zweifellos im wahrsten Sinne ein „Gedächtnisort“. Zusätzlich wurde er durch seine unübersehbare Gestalt und seine Situierung im Zentrum der Hauptstadt ein auch nicht-religiöser Gedenk-Ort von ganz besonderer Bedeutung. Zerstörung und Wiederaufbau (1945 bis 1952) hoben ihn im Bewusstsein, nicht nur der Wiener, wohl stärker hervor als jemals zuvor: Der Dom wurde zum Symbol des wieder erstandenen Österreich. Besonders konzentriert hat sich diese symbolische Funktion in der 1952 geweihten, neu gegossenen großen Glocke, der „Pummerin“.

Was diese Umfrage natürlich nicht leistet, ist eine Antwort auf die Frage, warum die Antworten gerade diese Struktur aufwiesen. Doch wie auch immer: Wir werden gewiss nicht davon ausgehen

[9] Brix/Stekl/Bruckmüller (2004), 12.
[10] Brix/Stekl/Bruckmüller (2004), 17f.
[11] Bruckmüller (2005).

können, dass das rezente österreichische Bewusstsein besonders stark von den Traditionen der Gegenreformation oder des katholischen Barock geformt wurde.

Wenn man die gesellschaftlichen Trends beobachtet, nach denen die Mitgliedschaft in der katholischen Kirche seit Jahrzehnten stark zurückgeht (nur noch weniger als 50% der Wiener Bevölkerung sind katholisch!), könnte man im Gegenteil zur Ansicht gelangen, dass das gegenwärtige österreichische Nationalbewusstsein aus einer Gegenreaktion auf die habsburgisch-katholische Staatsbildung erwachsen sei. Aber auch dies ist aus den Aussagen der Erhebung von 1998 nicht wirklich ableitbar. Dennoch: Könnte das Ausblenden der katholischen Geschichte dieses Landes nicht einer jener Vergessens-Akte sein, die Ernest Renan als ebenso notwendig für die Existenz einer Nation bezeichnet hat wie das gemeinsame Erinnern?[12] Benedict Anderson hat jedoch darauf hingewiesen, dass der Text von Renan es nahelege, es müsse jener (Un-)Taten, die zu vergessen seien, zunächst einmal gedacht werden, bevor man sie vergessen könne – eigentlich würden sie also doch erinnert, aber in einer bestimmten Weise, nämlich als Bruderkriege, als Familienzwiste, als sozusagen nationskonstituierende Binnenkonflikte.[13] Der Brudermord, so Anderson pointiert, gehöre ganz zentral zur Erinnerungsgeschichte der modernen Nation. Sind also Reformation und Gegenreformation, Aufklärung und Liberalismus, die blutigen Konflikte zwischen „Schwarzen“ und „Roten“ bzw. „Schwarzen“ und „Braunen“ oder „Nazis“ solche nationskonstitutive Brudermordgeschichten? Wenn man von der öffentlichen Hilflosigkeit ausgeht, die die Diskussion um solche Themen begleitet, dann hat das wohl zumindest bis vor wenigen Jahren gegolten. In der Gegenwart ist ein solches verdrängtes und kaum diskutierbares Thema wie die sogenannte „Entnazifizierung“ nach 1945, die offenbar so gut verdrängt wurde, dass die meisten Leute gar nicht mehr wissen, dass sie stattfand und was da überhaupt geschah.[14] Aber diese Verdrängungen haben

[12] Renan (1882).

[13] Anderson (1996), 200-202.

[14] Ich beziehe mich auf den Konflikt um den erzwungenen Verzicht des freiheitlichen Bundesrats-Abgeordneten Kampl auf den Vorsitz im Bundesrat, der zweiten (und recht machtlosen) Kammer des österreichischen Parlamentes im Frühjahr 2005, der die Folge einer Äußerung Kampls war, die Entnazifizierung sei eine Zeit der schlimmen Verfolgung (der ehemaligen Nazis!) in Österreich gewesen. Die folgende Debatte zeigte, dass eigentlich niemand recht wusste, was an juristischer und administrativer Aufarbeitung des

mit der katholischen Tradition Österreichs – wenn überhaupt, dann – nur mehr in sehr vermittelter Form zu tun, wenn man davon absieht, dass kirchliche Kreise, obgleich im Nationalsozialismus selbst nicht selten Ziel der Verfolgung, an der Reintegration ehemaliger Nationalsozialisten in zuweilen etwas über das Ziel schießender Art beteiligt waren.[15]

Zieht man anderes empirisches Material zu Rate, so findet man in Erhebungen aus den Jahren 1980 und 1987 etwa die Frage, ob Österreich eine Rolle als „Vorhut des christlichen Abendlandes" spiele. 1980 antworteten 17% der Befragten zustimmend auf diese Frage, 1987 nur mehr 10%.[16] Nach den Untersuchungen von Alfred Reiterer und anderen, die 1984 durchgeführt wurden, haben damals 37% der Befragten angenommen, dass die katholische Kirche das Österreichertum „eher stärker" verkörpere, 28% meinten, „eher schwächer", 15 % „gar nicht".[17] Eine Interpretation ist schwierig. Man kann, mit den Autoren, von einer nur mehr geringen Identifikation von Österreich und Katholizismus sprechen, man könnte aber auch sagen, dass 37% Pro-Antworten eine noch relativ kräftige Identifikation ausdrückten.

Aber welche Geschichte steht hinter diesen Ergebnissen?

4. Katholizismus und österreichische Identität[18]

a) Die vergessene Spaltung

Geht man vom gegenwärtigen Forschungs-Mainstream aus, wonach sich Nationen aus einem komplexen Gemenge von Erinnerung und Vergessen konstituieren, dann würde man, frei nach Ernest Renan, sagen können, die Österreicher können sich freudig daran erinnern,

Nationalsozialismus nach 1945 in Österreich geschehen war. Vgl. dazu: Stiefel (1981), Butterweck (2003), Kuretsidis-Haider (2006), Albrich/Garscha/Polaschek (2006).

[15] So hatte der wegen seiner antisemitischen und unverhohlen neonazistischen Äußerungen in den 1960er Jahren kritisierte und schließlich außer Dienst gestellte Hochschulprofessor an der damaligen Hochschule für Welthandel (heute Wirtschaftsuniversität) in Wien, Taras (von) Borodajkewycz, ein ehemaliger Nazi mit katholischem Hintergrund, seine Berufung kirchlicher Intervention zu verdanken gehabt. In den Demonstrationen pro und contra Borodajkewycz kam es zum ersten politischen Todesfall der Zweiten Republik – der Pensionist Ernst Kirchweger wurde durch einen Rechtsextremisten zu Fall gebracht und verletzte sich dabei tödlich (1965). Vgl. dazu: Fischer (1966).

[16] Bruckmüller (1996), S. 126.

[17] Reiterer (1988), S. 88 und 91.

[18] Das folgende basiert auf dem Artikel Bruckmüller (2007).

dass sie 1955 durch den Staatsvertrag von Wien ihre Souveränität (zurück) erhalten haben, und sie haben vergessen, dass viele von ihnen 1938 Hitler zugejubelt haben. Was sie offensichtlich noch gründlicher vergessen haben, ist die Spaltung Österreichs in einen katholischen und einen antiklerikalen bis massiv antireligiösen Bevölkerungsteil, eine Spaltung, die vor allem die Geschichte von etwa 1860 bis 1945 sehr stark geprägt hat und die noch bis in die 1970er Jahre nachwirkte. Diese Spaltung zeigte sich etwa in einer Bemerkung Otto Bauers, es könne in Österreich nicht dauerhaft vom klerikalen Drittel (der Regierung Dollfuß bzw. Schuschnigg) gegen die beiden antiklerikalen Drittel (Sozialdemokraten und Nationalsozialisten) regiert werden.[19]

Jene Spaltung war zweifellos schon älter und kann bis in die Zeit der josephinischen Aufklärung zurückverfolgt werden, die von einem bisweilen recht massiven Antiklerikalismus begleitet war.[20] Die Kirchenferne des Wiener Bürgertums im späten 18. Jahrhundert, erhellt aus Franz Grillparzers Bemerkung, er sei – als 1792 Geborener – eigentlich wie ein kleiner Heide aufgewachsen.[21] Der Josephinismus hat aber nicht nur die bürgerliche Geistigkeit (wenn und soweit davon die Rede sein kann), sondern auch die katholische Kirche selbst massiv geprägt. Der Gedanke gesellschaftlicher Nützlichkeit überwog bei vielen Vertretern des innerkirchlichen Josephinismus jene emotionale Seite des katholischen Kultes bei weitem, wie sie im Barock so reiche Entfaltung gefunden hatte.[22] Distanz zum nach wie vor staatsoffiziellen Katholizismus äußerte sich auch in der Revolution von 1848 recht offen, und sie gehörte bleibend zu den prägendsten Signaturen des österreichischen Liberalismus.[23]

[19] Vgl. Hanisch (1977).

[20] Sichtbar etwa in den Predigtkritiken, einer beliebten Literaturgattung der Wiener Aufklärung, vgl. Wangermann (2004).

[21] „Meine kirchliche Richtung war übrigens nicht im mindesten religiös. Mein Vater war in der josephinischen Periode aufgewachsen und mochte nicht viel auf Andachtsübungen halten. Die Mutter ging alle Sonntage in die Messe, mit dem Bedienten, der ihr das Gebetbuch nachtrug; wir Kinder kamen nie in die Kirche. Ich erinnere mich noch, daß ich später im Gymnasium, wo jeder Schultag mit einer Messe begonnen wurde, immer, wie ein Wilder, meine Kameraden ansehen mußte, um aus ihrem Vorgange zu merken, wo man aufzustehen, niederzuknieen, oder an die Brust zu schlagen habe." Grillparzer (1994), S. 17.

[22] Dazu die zahlreichen Studien von Eduard Winter, vor allem: Winter (1962) und (1971).

[23] Eine nach wie vor unübertroffene Charakterisierung der altösterreichischen politischen Welt bietet Fuchs (1984). An älteren Werken ist ferner zu nennen: Eder (1955); Franz (1955); eine sehr praktikable Einführung in das Problem, samt dem klugen Versuch einer

b) Vom Staatskirchentum zum Politischen Katholizismus

Jener staatsoffizielle österreichische Katholizismus war lange Zeit beherrscht von einer ausschließlich an der Monarchie des Hauses Österreich orientierten Vorstellung, in der politische Selbsttätigkeit der Katholiken ebenso wenig erwünscht wie vorstellbar erschien. Jene Haltung trat in zwei Färbungen auf – einer josephinischen, in der die Bischöfe in erster Linie als treue Diener des Staates zu fungieren hatten, und einer konkordatären, nach der die Kirche nicht nur selbständig dem Staat gegenübertreten sollte, sondern bestimmte Bereiche wie Bildung, Erziehung und Ehewesen auch unbeeinflusst vom Staat selbständig leiten sollte. Die konkordatäre Strömung resultiert letztlich aus der antijosephinisch-romantischen Tradition, die mit Namen wie Karl Wilhelm Friedrich Schlegel[24], Clemens Maria Hofbauer[25] u.a. verbunden ist und der auch Othmar Rauscher entstammte, Erzieher des jungen Prinzen Franz Joseph und späterer Konkordats-Erzbischof von Wien.[26] Die josephinisch-liberale Strömung im österreichischen Klerus wurde insbesondere von den Äbten der großen Klöster getragen.[27]

Der Liberalismus selbst hing dem Gedanken des Staatskirchentums weiterhin an – mit dem bemerkenswerten Argument, die katholische Kirche sei eine so starke Macht und stehe mit einer auswärtigen Macht (dem Vatikan) in so enger Verbindung, dass man sie jedenfalls unter staatlicher Kontrolle halten müsse.[28] Daneben stand

Einordnung des österreichischen Liberalismus in die internationale Entwicklung bietet: Mantl (1996).

[24] Karl Wihelm Friedrich Schlegel (1772 – 1829) konvertierte 1804 mit seiner Frau Dorothea zum Katholizismus, stand ab 1809 in österreichischen Diensten. Während seiner Wiener Jahre (1809 bis 1823) entwickelte er einen nicht unbedeutenden Einfluss auf die Entwicklung eines neuen, antijosephinischen Katholizismus.

[25] Clemens Maria Hofbauer (Dvorsky) (U1751 – 1820) aus Znaim/Znojmo in Mähren, verkehrte mit Schlegel, Adam Müller, Zacharias Werner, Josef von Eichendorff, gilt als antijosephinischer Erneuerer des religiösen Lebens in Wien und Österreich, führte den Redemptoristenorden (die von den Liberalen gehassten „Liguorianer") in Wien ein. Hofbauer wurde 1909 heilig gesprochen und gilt als Stadtpatron von Wien.

[26] Joseph Othmar von Rauscher (1797 – 1875) war Theologieprofessor, Philosophielehrer des späteren Kaiser Franz Joseph, seit 1853 Fürsterzbischof von Wien. Er hatte entscheidenden Anteil am Zustandekommen des Konkordates von 1855.

[27] Insbesondere die Äbte des Wiener Schottenklosters und der Benediktinerabtei Melk sind hier zu nennen. Vgl. Bruckmüller (1989), 378.

[28] „Hier [in Österreich, Erg. E.B.] ist die Kirche eine vielhundertjährige Institution, groß, mächtig und von politischen Herrschaftsideen erfüllt. Eine solche Kirche völlig loslösen von der Verbindung mit dem Staate, völlig freisetzen von jeder staatlichen Aufsicht, ist ein gewagter und gefährlicher Versuch, dessen Schwierigkeit durch die leider gegenwärtig in den obersten Kreisen der Kirchenregierung bestehende feindselige Haltung gegen die

der josephinische Klerus – und das war vor allem ein nicht unerheblicher Teil des Ordensklerus, aber auch nicht wenige Weltgeistliche – durchaus in einem gewissen Einklang mit diesem Liberalismus. Diese Herren bejahten – wie schon betont – die enge Bindung an den Staat und akzeptierten das Postulat gesellschaftlicher Nützlichkeit, dem sich die Kirche seit der Aufklärung unterzuordnen hatte. So schrieb der bekannte deutsch-liberale und vollkommen kirchenferne Historiker August Fournier in seinen Memoiren über einen Forschungsaufenthalt im Benediktinerstift Melk im Sommer 1876:

„Ich will aber an Melk doch nicht so rasch vorübergehen. Seine Priester (Benediktiner) waren dazumal noch der ultramontanen Richtung des Katholizismus abgeneigt. Die meisten seiner nennenswerten Äbte – wie Eder, später Karl – liberale, politisch fortschrittliche Männer, die es auch mit der Beobachtung der Ordensregeln nicht allzu genau nahmen. Erst in der jüngsten Zeit, nach Karls Tode, ist es den unablässigen Bemühungen des päpstlichen Nuntius gelungen, aus den aufrechten, frommen, aber nicht zelotischen Dienern Gottes und des Staates unterwürfige Hörige Roms zu machen. (…) Dieser mein erster Aufenthalt in dem herrlich gelegenen Kloster an der Donau war ein ganz prächtiger und durch das bisschen Forscherei in ein paar andern Manuskripten wohlfeil gerechtfertigt. Man hatte mir eines der Bischofzimmer, groß wie eine Reitschule, eingeräumt; ich speiste mit den Konventualen an dem geschmackvoll und gesund besetzten Mittags- und Abendtisch, worauf es noch Cercle auf meiner Bude gab, zu dem sich eine ganze Anzahl von näheren Freunden Bertholds [eines Melker Paters, den Fournier vom Studium der Geschichte in Wien kannte, E.B.], lauter feste Josephiner, zu Wein und Rauchtabak einfanden. Da der Pater Kellermeister darunter war, so war das Getränk exquisit. (…) Es war in der Tat ein vortreffliches Trinken, und da es an anregenden Gesprächen mit den gut gebildeten und mitunter weitgereisten Priestern nicht fehlte, verliefen diese Abende rasch, obwohl sie nicht immer ganz kurz waren.“[29] Diese Zeilen bedeuten nicht mehr und nicht weniger als eine Erinnerung an eine Welt, in der ein „moderner“, aufgeklärt-

Entwicklung der modernen Ideen nur noch vermehrt wird. Eine so mächtige Korporation, welche sich an die Gemüter aller Staatsbürger wendet, Mittel des Einflusses wie keine andere Genossenschaft besitzt und zugleich ihre oberste Leitung von auswärtigen, mit unseren Verhältnissen wenig vertrauten Elementen empfängt, kann ohne die größten Bedenken nicht sich selbst überlassen bleiben. (…)“ Plener (1911), 8.

[29] Fournier (1923).

liberaler Wissenschaftler des 19. Jahrhunderts in einem katholischen Kloster auf „aufrechte", „fromme, aber nicht zelotische" „Diener Gottes und des Staates" traf, mit denen er offenbar bei vielen Themen durchaus Übereinstimmung fand – und diese Übereinstimmung war ganz offenkundig das josephinische Erbe, von dem der österreichische Liberalismus ganz ebenso geprägt war wie jene Regularkleriker. Die genannten Äbte Wilhelm Eder und Alexander Karl waren als Abgeordnete zum niederösterreichischen Landtag oder als Mitglieder des Parlamentes ja auch keineswegs Mitglieder der konservativen Klubs, sondern des verfassungstreuen Großgrundbesitzes.[30] Sie verstärkten daher keineswegs das „klerikale" Element in den Gesetzgebungsorganen. Diese Nähe zum Liberalismus rief die heftige Kritik konservativer, später auch christlichsozialer Politiker und Kirchenleute an diesem meist höheren Klerus hervor. Besonders massiv waren etwa die Angriffe, die der christlichsoziale niederösterreichische Abgeordnete und Priester Scheicher gegen den als liberal geltenden Abt Alexander Karl von Melk richtete.[31]

Das Konkordat von 1855 war den seit den Verfassungen von 1861 und 1867 die Innenpolitik beherrschenden Liberalen bis zu seiner Einschränkung (Maigesetze 1868, Reichsvolksschulgesetz 1869) und Kündigung (1870, gänzliche Aufhebung 1874) ein schmerzender Dorn im Auge.[32] Da die Verfassungen von 1861 und 1867 letztlich Kompromisse blieben, die die starke Position des Kaisers nur wenig schwächten, fungierte das Konkordat außerdem als jener Sack, den man prügelte, während doch die kaiserliche Dominanz gemeint war.[33] Der Kampf gegen das Konkordat war jedenfalls ein politisches Hauptziel der Liberalen. „Der preußische Schulmeister hat den österreichischen besiegt!", lautete einer jener Slogans, mit denen die Liberalen 1866, nach der Niederlage bei Königgrätz andeuteten, dass es die Unterwerfung des Bildungswesens unter die Aufsicht der katholischen Bischöfe gewesen sei, welche letztlich diese Niederlage verursacht habe.[34]

[30] Bruckmüller (1989), 378; zu den beiden bedeutenden Äbten vgl. denselben Katalog, Kat. Nr. 13.32 – 13.35 (S. 137) sowie Nr. 20.45 und 20.46 (die Äbte Wilhelm Eder und Alexander Karl als Abgeordnete des niederösterreichischen Landtages bzw. des österreichischen Herrenhauses).

[31] Bruckmüller (1991).

[32] Zu den österreichischen Konkordaten vgl. Weinzierl (1964).

[33] Der Konkordatskampf ausführlich bei Leisching (1985), 34-46; ferner Vocelka (1978).

[34] „Wenn man berücksichtigt, daß das fortschrittsfeindliche Konkordat die österreichische Volkserziehung in erster Linie beeinflußt, daher die tiefe Civilisationsstufe verschuldet, die

In dieser Situation der Dominanz des deutschösterreichischen Liberalismus mussten die Katholiken Österreichs plötzlich erkennen, dass die traditionelle Verbindung von Thron und Altar nicht mehr zur Vertretung der katholischen Interessen ausreichte. Man musste jetzt auch selbst bei Wahlen auftreten, für die Landtage ebenso wie für das Wiener Zentralparlament, den Reichsrat, wo die kirchlich-konservativ orientierten Kräfte (im Abgeordnetenhaus einige Vertreter des Hochadels und der Bauernschaft sowie die Bischöfe im Herrenhaus, dem österreichischen Oberhaus) zunächst nur eine sehr bescheidene Rolle spielten. Dieser schwache katholische Konservativismus gewann erst an Schlagkraft, als sich in den siebziger Jahren, aufbauend auf einem seit etwa 1869/70 neu entstandenen Netz von katholischen politischen Vereinen (Landesvereine, aber auch Regional- und Lokalvereine, sogenannte Kasinos) eine neue Rechtspartei bildete, als Verbindung von antizentralistischen und prononciert katholisch-konservativen Kräften – der Hohenwart-Club, der föderalistisch-konservative Kräfte der deutsch-österreichischen Alpenländer mit verschiedenen slawischen Abgeordneten vereinigte, von denen die Slowenen die beständigsten waren.[35] Durch die Koalition des Hohenwart-Clubs mit den Polen und Alttschechen gelangte dieser so genannte „Eiserne Ring" ab 1879 und bis 1895 in eine parlamentarische Mehrheitsposition, die man aber nicht mit einer Mehrheit für katholische Positionen verwechseln darf (Alttschechen und Polen hatten föderalistische, aber nicht unbedingt klerikale Interessen).[36] Immerhin traten hier doch intensiver katholisch und auch schon katholisch-sozial orientierte Persönlichkeiten auf, wie etwa Prinz Aloys Liechtenstein, später Vorsitzender der christlichsozialen Partei. Und es war genau diese politische Konstellation, unter welcher die ersten sozialpolitischen Gesetze Österreichs verabschiedet wurden.[37] Gleichzeitig wurde durch die Organisation von Katholi-

zunächst den einseitigen Dienstbetrieb im Heere veranlaßt, so hat die öffentliche Meinung nicht eben unrecht, dasselbe als einen Hauptmitschuldigen an der Niederlage von Königgrätz in Anklagestand zu versetzen", schrieb ein Anonymus, der sich als Offizier der Nordarmee ausgab. Zitiert nach Rogge (1873), S. 344. – Rogges Schrift drückt die Vorlieben und Aversionen des deutschen Liberalismus in Österreich, seine radikale Ablehnung des Konkordatskatholizismus aber auch seine ebenso radikale Ablehnung aller politischen Forderungen der slawischen Völker, in jeder Zeile aus. Sie erklärt besser als alles Andere die Unfähigkeit dieses Liberalismus, eine übernational integrative Rolle zu spielen.

[35] Bruckmüller (2001).

[36] Vgl. Höbelt (2000), 928-941.

[37] Sonntagsruhe, Nachtarbeitsverbot für Frauen und Kinder, Unfallversicherungs- und Krankenversicherungspflicht, beruhend auf der Basis längerer Vorarbeiten der vorausge-

kentagen (1877, 1889, 1892, 1896, 1905, 1907, 1910), an deren Zustandekommen vor allem Graf Anton Pergen ein Hauptverdienst zukommt, erstmals auch ein Diskussionsforum zwischen den verschiedenen politischen und nichtpolitischen Organisationen untereinander und mit den Bischöfen geschaffen.[38] Die Katholikentage wurden zum organisatorischen Ausgangspunkt des politischen Katholizismus in Österreich.[39]

Nach der Emanzipation des Prinzen Alfred Liechtenstein und einiger anderer alpenländischer Politiker aus den Alpenländern vom Hohenwart-Klub (1883) entstand in einem langen Prozess ein alpenländischer katholisch-deutscher Jung-Konservativismus (die „schärfere Tonart", 1895 Katholische Volkspartei), der sich später immer mehr an die Wiener Christlichsozialen annäherte. Während dieser Prozess in Tirol zu massiven Auseinandersetzungen zwischen dem Bischof von Brixen und den Altkonservativen einerseits und jüngeren Kräften wie dem Theologen Ämilian Schöpfer andererseits führte, die im frühen 20. Jahrhundert durch einen fulminanten Wahlsieg der Christlichsozialen 1907 entschieden, jedoch nicht beendet wurden,[40] blieben in Oberösterreich und Salzburg verschiedene Strömungen des Konservativismus dominant, die in Salzburg (Brüder Lienbacher) auf Grund eines stärkeren Konkurrenzdruckes der Schönerianer stärker deutschnational eingefärbt erschien, in Oberösterreich hingegen auf der Basis einer im alten Österreich einmaligen Identität des katholischen Vereinswesens mit der politischen Organisation (katholischer Volksverein 1869, dessen Spitze war gleichzeitig die Parteileitung der Konservativen, nach der Fusion mit den Christ-

gangenen liberalen Regierungen, vgl. Ebert (1975). – Eine durchaus eigenständige Leistung der Parlamentsmehrheit gegen die Intentionen der Regierung war die erste Novelle des Gewerbegesetzes 1883, die primär mit dem Namen des um die katholischen Sozialreform hoch verdienten Grafen Egbert Belcredi zusammenhängt. Vgl. dazu Sutter (2000), 550.

[38] Zu Pergen vgl. Weinzierl (1961). Zu Pergen neuerdings: Lamberts (2002). Zu den Katholikentagen: Liebmann (1980).

[39] Leisching (1985); Celerin (1955).

[40] Der bekannte Südtiroler Publizist Claus Gatterer schildert in seiner autobiographischen Erzählung „Schöne Welt – böse Leut", wie sogar in den 1920er Jahren, schon unter italienischer Herrschaft, als die traditionellen politische Einstellung der deutschsprachigen Bevölkerung in Südtirol bereits völlig irrelevant geworden waren, die gegenseitigen Beschuldigungen und Verdächtigungen zwischen Konservativen und Christlichsozialen weitergingen; vgl. Gatterer (1989), Gelmi (1986), S. 195-199.

lichsozialen dann auch dieser Partei bis 1933) als traditionell katholisch-konservative, stark bäuerlich geprägte Massenorganisation.[41]

Wir haben dieser Entwicklung deswegen stärkeres Augenmerk gewidmet, weil die Entfaltung des politischen Katholizismus bis hin zur Bildung einer starken Christlichsozialen Partei (gemeinsame Fraktion mit den Konservativen im nach dem allgemeinen Männerwahlrecht gewählten Reichsrat von 1907 – relativ stärkste Fraktion im Abgeordnetenhaus!) eine gewisse Folge hatte: Man hat sich auf der Seite der Geistlichkeit und der politisch engagierten Katholiken auf politischem Feld sehr erfolgreich organisiert – aber dieser parteipolitische Erfolg reduzierte gleichzeitig die Eignung der katholischen Kirche, als gemeinsames, übernationales oder überparteiliches Österreich-Symbol zu fungieren! Auch die übernationale Integration gelang immer schwerer – auf Grund der slawenfeindlichen und deutschnationalen Politik der Wiener Christlichsozialen weigerten sich Tschechen und Slowenen zunächst, am letzten Katholikentag überhaupt teilzunehmen. Das Zentralkomitee beschloss 1912, dass nur mehr Landes- oder nationale Katholikentage abzuhalten seien. 1913 fand als letzter Katholikentag im alten Österreich ein „deutschösterreichischer" in Linz statt. Die katholische Kirche der Habsburgermonarchie zerfiel de facto immer mehr in Nationalkirchen.[42]

Im Übrigen hat die enge Bindung der Kirche an das Kaiserhaus und an die Monarchie die Nationsbildung der nichtdeutschen Nationen durchaus beeinflusst. Zumindest bei den Tschechen entstand dabei eine massiv kirchenkritische Stimmung, die nach 1918 zu einer breiten Austrittsbewegung aus der Kirche führte. Die tschechische Nationsbildung hatte also partiell einen durchaus antikatholischen Charakter – ihr dominanter nationaler Mythos stellte die Figur des Jan Hus in den Mittelpunkt, eines der prominentesten Opfer der römischen Kirche im späten Mittelalter.[43]

Ob und inwiefern diese Spannungen und Spaltungen auch Auswirkungen auf die emotionalen Bindungen der Bevölkerung an die katholische Kirche und auf ihr Glaubensleben hatten, wissen wir noch zu wenig. Dass das gehobene Wiener Bürgertum schon seit der

[41] Zu Salzburg vgl. Haas (1988), S. 819 ff. und S. 918 ff; zu Oberösterreich Slapnicka (1984).

[42] Leisching (1985), Gottsmann (2010).

[43] Auf dem Altstädter Ring in Prag, einem Gedächtnisort ersten Ranges (Ort der Hinrichtungen nach der Schlacht am Weißen Berg 1620) wurde daher ein großes Hus-Denkmal geplant und auch errichtet – und 1918 wurde die ebendort aufgestellte habsburgische Mariensäule entfernt!

Aufklärung keine besonders innigen Kirchenbindungen mehr aufwies, kann als bekannt gelten. Um oder nach 1860 folgte das Bürgertum der kleinen Städte und Märkte: Der bedeutende amerikanische Historiker der Wiener Christlichsozialen, John Boyer,[44] verwies darauf, dass ab etwa 1870 der Nachwuchs der Priesterseminare, der sich traditionell in hohem Maße aus dem Bürgertum kleiner Städte oder größerer Marktorte rekrutiert hatte, zunehmend aus bäuerlichen Kreisen kam. Gleichzeitig sollen jene jungen Leute, die früher Priester wurden, jetzt eher zum Lehrerberuf tendiert haben. Seit dem Reichsvolksschulgesetz von 1869 wurden die Lehrer nun auch besser (in „Lehrerseminaren") ausgebildet, ihr Sozialprestige wuchs deutlich. Der Lehrer nach dem Reichsvolksschulgesetz wurde der Agent des Liberalismus auf dem flachen Land, gemeinsam mit dem Arzt, dem Förster, vielleicht noch dem Tierarzt traten sie der traditionellen Führungsgarnitur und insbesondere dem Pfarrer gegenüber.

Dem Bürgertum folgte die Arbeiterschaft, die ebenfalls schon früh als kirchenferne galt. Die schwierige Pastoral dieser neuen Klasse hat erst viel zu spät die notwendige Aufmerksamkeit der Amtskirche gefunden.[45] Inzwischen hatte die Arbeiterklasse schon eine neue Kirche aufgebaut – die Parteikirche der Sozialdemokratie. Noch in der Jugend des Autors war auf dem Lande – in Niederösterreich – folgendes Muster des Kirchenbesuches (bei etwa 99% Katholiken!) üblich: die bäuerliche Bevölkerung besuchte zum allergrößten Teil den Gottesdienst, die „bürgerliche" Population des Heimatortes war gespalten; die Frauen (und Kinder) gingen zur Kirche, die Männer nur zu Begräbnissen oder sonst besonderen Anlässen. Da es kaum eine alteingesessene Arbeiterschaft gab, fehlte ein spezifisches Muster für diese Kreise. Bei den „neuen" Arbeitern und Angestellten gab es nicht wenige, die regelmäßig am Sonntagsgottesdienst teilnahmen, andere nicht. In der Gegenwart reduziert sich die Zahl der ständigen Kirchenbesucher, langsam. Außerdem sinkt die Zahl der kirchlichen Eheschließungen und Taufen ganz dramatisch.

c) Deutschösterreichische Nationsbildung und Religion

Im nationskonstitutiven 19. Jahrhundert kam es darauf an, welche Erinnerung für die jeweiligen neuen Nationen kanonisiert wurde. Und für diese Phase ist es durchaus sinnvoll, mit Friedrich Heer von

[44] Boyer (1995).
[45] Silberbauer (1966).

einem Kampf um die kollektive Erinnerung zu sprechen. Kompliziert wurde dieser Kampf, weil die deutschsprachigen Österreicher nicht irgendeine Nation im Gefüge der Habsburgermonarchie waren, sondern die eigentlich staatstragende Gruppierung. Seit dem Ausgleich mit Ungarn von 1867 teilten sie diese Zuschreibung mit den Magyaren. Aber bleiben wir bei den Deutschen, also den Deutsch-Österreichern. Benedict Anderson verdanken wir die kluge Beobachtung, dass in multinationalen Reichen die Sprecher der zentralen Sprache erst als letzte ein spezifisches Nationalbewusstsein entwickelten.[46] Ein von der Krone und ihrem Staat abstrahierendes Nationalbewusstsein der Deutschen stand angesichts der Nationsbildung der „Reichsdeutschen" als deutsche Nation in den Grenzen des Reiches von 1871 vor der Alternative, sich als Teil *dieser* Nation zu verstehen (und damit gegenüber dem Habsburgerreich irredentistisch aufzutreten) oder als deutsch-österreichische Nation eine unter mehreren relativ kleinen Nationen Mitteleuropas zu werden. Eine Minderheit (die „Alldeutschen") entschied sich eindeutig für die erste Alternative, die Mehrheit verblieb zunächst im immer weniger realistischen Glauben an ihre zentrale Bedeutung für die Monarchie, entwickelte aber gleichzeitig auch ein immer deutlicheres besonderes Nationalbewusstsein – freilich bis zuletzt in enger Verbindung mit dem Staat der Habsburger. Durch welche Erinnerungen war dieses neue deutsch-österreichische Nationalbewusstsein geprägt? Am einfachsten war die Haltung der radikalen Altdeutschen – hier gab es nur die Erinnerung an Luther, Bismarck, das Hohenzollernreich. Diese Gruppe war zwar klein, aber durch die große Popularität, die ihr Führer, Georg von Schönerer insbesondere in Studentenkreisen genoss, ziemlich einflussreich. Davon zeugen bis heute zahlreiche Bismarckstraßen und -plätze in österreichischen Städten (!). Über Lehrer, Professoren, Ärzte oder Apotheker wirkte dieser radikale, habsburg-negative Deutschnationalismus auch auf breitere bürgerliche Mittelschichten, insbesondere der Mittel- und Kleinstädte sowie der halb agrarischen Marktorte. Dieser schönerianische Deutschnationalismus war total antikatholisch. Habsburg und Rom waren die Feindbilder dieser Richtung. Ihre Gegner waren verabscheuungswürdige „Römlinge", die das „Deutschtum" vernichten und Österreich den Slawen ausliefern wollten.[47] Als zentrales Mittel ihres

[46] Anderson (1998), S. 83f.

[47] Die Sprache dieser etwas sektiererisch wirkenden Gruppierung wirkt unfreiwillig komisch, wenn sie unablässig die alten Germanen zitieren und die Monatsnamen „altdeutsch"

Kampfes für das Deutschtum sahen sie eine große Abfallbewegung vom römischen Katholizismus, die 1897 in den Erschütterungen der Badeni-Krise von einem Medizinstudenten initiierte „Los-von-Rom-Bewegung". Sie wurde auch von einigen Kreisen im evangelischen Deutschland unterstützt.[48] Etwa 70.000 bis 85.000 deutschösterreichische Katholiken (davon etwa 40.000 in den Sudetenländern!) traten zum Protestantismus über.[49] Dabei konnte es, wie bei dem überaus populären und kräftig deutschnationalen Schriftsteller Peter Rosegger auch zu merkwürdigen religiösen Gemengelagen kommen. So äußerte sich Rosegger aus Anlass des Übertritts seiner vierzehnjährigen Tochter zur evangelischen Kirche, er möchte nach Mariazell wallfahrten und Maria danken, dass seine Kinder evangelisch geworden seien! Er veranlasste übrigens auch, dass in der von ihm unterstützten neuen protestantischen Heilands-Kirche im obersteirischen Mürzzuschlag ein Marienbild angebracht wurde. Selbst ist er nie übergetreten.[50] Hier tobte in der Tat ein Kampf, und es ist durchaus zulässig, ihn als Kampf um die kollektive Erinnerung zu interpretieren, in der ein katholisch geprägtes Habsburg-Österreich mit dem frommen Grafen und späteren König Rudolf, mit Herzog Rudolf dem Stifter (von St. Stefan!), mit den Vorkämpfern des katholischen Europa, Ferdinand I. und Ferdinand II., mit Kaiser Leopold I. und Prinz Eugen, der großen Kaiserin Maria Theresia und dem guten Kaiser Franz gegen ein antikatholisches und antihabsburgisches „Deutschtum" ausgespielt wurden, das sich seinerseits auf die alten Germanen, die Nibelungen, den Kampf der Staufer gegen die Päpste, die deutsche Ostsiedlung, auf Luther und Friedrich den Großen, auf die „Befreiungskriege" gegen Napoleon (samt Theodor Körner und Marschall Blücher) und schließlich auf Bismarck und seine Reichsgründung berief. Dieser Erinnerungsstrang hatte den großen Vorteil, dass gerade seine jüngsten Bestandteile Erinnerungen an Siege und Erfolge (freilich nicht der Deutschösterreicher) waren,

umbenennen. Der Kampf dieser Germanen ist ein Kampf gegen Rom, gegen die „Römlinge", die Jesuiten usw. Vgl. insbesondere Pichl (1912-13).

[48] Die Los-von-Rom-Bewegung ist der deutlichste Ausdruck eines neuen deutschösterreichischen Nationsverständnisses, das als inkompatibel mit Katholizität, aber letztlich eben auch mit der Existenz des österreichisch-ungarischen Staatswesens gesehen wurde. Zu dieser Bewegung vgl. Gottas (1985), S. 587-590; ferner Whiteside (1975), 243-262; Kauer (1979), S. 125-128.

[49] Gottas (1985), S. 588

[50] Liebmann (1993), 218 und 221.

während die großen Siege des Hauses Österreich durchwegs schon länger zurück lagen.

Untersucht man solche und ähnliche Belege genauer, so wird deutlich: *Ein „katholisches Österreich“ konnte in der konstitutiven Phase der Nationsbildung der Deutsch-Österreicher keineswegs zur dominierenden nationalen Erinnerungskultur werden.*

5. Der lange Weg vom katholischen Österreich zur republikanischen Nation

Auch nach der Kündigung des Konkordates durch die österreichische Regierung 1870 und nach der offiziellen Gleichstellung der nichtkatholischen christlichen Konfessionen in eigenen Gesetzen mit der katholischen Konfession ab 1861 blieb die katholische Kirche engstens mit dem Kaiserhaus verbunden. Kaiser Franz Joseph galt für Rom immer noch als „der“ Kaiser, der zugleich oberster Schutzherr der katholischen Kirche blieb. Der Kaiser nahm nach wie vor Einfluss bei Bischofsernennungen, sogar bei einer Papstwahl – er verhinderte nach dem Tod Leos XIII. 1903 die Wahl Kardinal Rampollas zum Papst.[51] Nach wie vor sah sich der österreichische Kaiser als Herrscher „von Gottes Gnaden“, und diese Gnade kam von einem Gott nach dem Bilde Roms. Er akzeptierte zwar die Verfassung von 1867, die Maigesetze 1868, die Konkordatskündigung und einige konfessionelle Gesetze 1874, zeigte aber gleichzeitig entschieden die Grenzen auf, die er nicht zu überschreiten gedachte: Die obligatorische Ziviltrauung für Katholiken war für Franz Joseph ebenso inakzeptabel wie eine staatliche Regelung des Klosterlebens.[52] Nach wie vor blieb daher die katholische Konfession so gut wie Staatsreligion – und wir haben oben schon festgehalten, dass auch der deutsch-österreichische Liberalismus mitsamt seinen antikirchlichen Affekten gerade die mächtige katholische Kirche eng an den Staat binden wollte. Daneben dürfen wir nicht vergessen, dass die meisten antiklerikalen Liberalen doch gleichzeitig als katholische Christen getauft waren, meist auch nicht austraten und auf ein christliches Begräbnis Wert legten.

Daneben gab es auch noch andere Verbindungen zwischen Katholizismus und Liberalismus, wie die schon benannte josephinische

[51] Leisching (1985), 72
[52] Liebmann (2003), 242-244.

Grundhaltung nicht weniger der großen ober- und niederösterreichischen Klöster und Stifte. In den berühmten Schulen der Benediktiner (bei den Schotten in Wien, in Kremsmünster, in St. Paul im Lavanttal, in Melk usw.), ebenso wie in jenen der Jesuiten (in Kalksburg bei Wien und in der nicht minder bekannten „Stella Matutina“ in Feldkirch in Vorarlberg) wurden viele jener liberalen Beamten, Wissenschaftler und Lehrer herangebildet, die das geistige Leben Österreichs prägten. Und diese liberalen Beamten ließen ihre Söhne wieder in jenen Anstalten erziehen. Freilich blieb es nicht bei dieser partiellen liberal-katholischen Symbiose, die ja auch nur in gewissen Regionen und unter ganz bestimmten Voraussetzungen gedieh. Mit der Zeit wurde der Rom unbedingt ergebene Flügel immer stärker. Von den Klöstern und Stiften der Benediktiner und der Augustiner-Chorherren forderte Rom immer stärker eine strengere Einhaltung der Ordensregeln ebenso wie die Bildung von Kongregationen, die primär der Überprüfung der Einhaltung dieser Forderungen dienen sollten.[53] Das späte 19. und das frühe 20. Jahrhundert, vor allem der Pontifikat Pius’ X., sieht eine Konsolidierung der römischen Positionen, die mit der strikten Ablehnung liberaler und demokratischer Ordnungsprinzipien des gesellschaftlichen Lebens einhergeht. Die liberalen Äbte verschwanden, mit wenigen Ausnahmen. Dennoch blieb die katholische Kirche in Österreich staatstreu und josephinisch geprägt – solange jedenfalls, als dieser Staat das Österreich der Habsburger war. In dem Maße, in dem ihre Exponenten in der jungen christlichsozialen Bewegung (die sich 1907 mit den älteren Katholisch-Konservativen der Alpenländer vereinigte) ihre exklusive politische Vertretung fanden, erhielt aber auch der Antiklerikalismus der Liberalen, Deutschnationalen und Sozialdemokraten ein neues Feindbild. Zusätzlich konnte das Feindbild „katholische Kirche“ auch mit antislawischen Affekten aufgeladen werden, denn nicht selten spielten in den neuen Nationalbewegungen Priester eine bedeutende Rolle, am stärksten vielleicht bei den Slowenen, aber auch bei den österreichischen Italienern und Kroaten, etwas weniger bei den Tschechen, stärker wiederum bei den Slowaken.[54] Etwas verkürzt kann man daher sagen, dass bei jenen Gruppierungen, die im Verlauf der Nationsbildung zu „Deutschen“ wurden, eine breite antikirchliche Stimmung atmosphärisch prägend

[53] Wolfsgruber (1917).
[54] Leisching (1985), 230-240.

wurde – unbeschadet der Tatsache, dass die meisten Träger dieser antikirchlichen Stimmung formal katholisch blieben.

Diese Konfrontationen erhielten eine dramatisch verschärfte Bedeutung, als die Habsburgermonarchie im Herbst 1918 auseinanderbrach. Für die deutschösterreichischen Eliten brach eine Welt zusammen. Ihre traditionelle Identifikation mit dem Kaiser, mit dem Haus Österreich und mit dessen Monarchie hatte ihren Gegenstand verloren. Eine schwere Identitätskrise war die Folge.[55] Hans Haas, dem wir eine ebenso knappe wie kluge Zusammenfassung der verschiedenen „nationalen" Haltungen während der Ersten Republikk verdanken,[56] unterscheidet typologisch für diese Zeit folgende Spielarten:

a) „Katholisch, österreichisch und deutsch" fühlten im Allgemeinen die Christlichsozialen. Ignaz Seipel hat für diese „Doppelidentität" mit seinem 1916 erschienenen Buch „Nation und Staat" eine theoretische Grundlegung geliefert – die einzelnen Nationen waren ebenso wie der übernationale Staat göttliche Schöpfungen, also legitim; der höhere sittliche Wert kam jedoch dem Staat zu, der mehrere Nationen vereinigte.[57] In der Ersten Republik entwickelte sich aus diesen Voraussetzungen die Idee vom christlichen, deutschen Staat Österreich. Das ermöglichte es Ignaz Seipel und anderen führenden Christlichsozialen, gleichzeitig als „Deutsche" eine gewisse Angleichungspolitik an Deutschland zu betreiben und doch dem „Anschluss" skeptisch gegenüberzustehen. Die katholischen Massenorganisationen popularisierten diese deutsche Österreich-Ideologie: „Christlich-deutsch" hießen ebenso der Studentenbund wie die katholischen Turner, „Österreichische Heimat und Deutschtum" hatte das Steyrer Bekenntnis des Reichsbundes der katholischen deutschen Jugend Österreichs zum Inhalt; „katholisch-deutsch" nannten sich zahlreiche farbentragenden Mittel- und Hochschulverbindungen.[58] Allerdings trennten sich die österreichischen CV-Verbindungen 1933 vom gesamtdeutschen Cartellverband, der bereits nazifiziert worden war.

[55] Zu dieser Identitätskrise vgl. Stourzh (1990), 31-34.
[56] Haas (1995).
[57] Seipel (1916).
[58] Haas (1995), 479 ff.

b) Eine zwar kleine, aber auf Grund der politischen Konstellation von 1934-1938 relativ bedeutende Gruppe waren die „Katholisch-Nationalen", die katholisches Österreichertum und Anschluss an Deutschland zu vereinigen suchten. Diese, um mit Friedrich Heer zu sprechen: „deutschgläubigen" Katholiken waren gerade in den Eliten überdurchschnittlich stark vertreten; ihr Deutschtum wurde auch in den katholischen Verbindungen des Cartellverbandes geschult und gestärkt.[59] Zu diesen „deutschen" Katholiken gehörte nicht nur der Chef der kurzlebigen nationalsozialistischen Regierung in Österreich, Arthur Seyß-Inquart, sondern auch mehrere seiner Minister, nicht zuletzt Bundeskanzler Kurt von Schuschnigg.[60]

c) Gerade in katholischen Kreisen lebte eben doch ein spezifisch „österreichisches" Bewusstsein fort, genährt aus der Trauer um die Monarchie und aus einem Beharren darauf, dass das nicht alles falsch gewesen sein konnte. Die schon genannte „Österreichische Aktion" (hier gibt es wohl verbale Anklänge an die „action française" von Charles Maurras) von Ernst Karl Winter, August Maria Knoll, Alfred Missong, Wilhelm Schmid und H. K. Zessner-Spitzenberg (1927) ist ein erstes politisches Programm, das im Rückgriff auf die Monarchie ein österreichisches Bewusstsein vertritt, ein neues österreichisches Geschichtsbild aufbauen möchte.[61]

d) Eine zum übernationalen Staat positive Haltung mit dem Wunsch nach Berücksichtigung der legitimen Interessen der Nationen bei einer engen „kulturellen" Bindung an das Deutschtum, hatte auch die Sozialdemokratie eingenommen. 1918 erfolgte die Wende: Das neue, sozialistische Österreich schien nur als Teil einer großen deutschen Republik denkbar.[62]

e) Für die „Großdeutschen", die Erben der früheren liberalen und deutschnationalen Parteien, war ebenso wie für die Sozialdemokraten und für zahlreiche Christlichsoziale der „Anschluss" an das Deutsche Reich die logische Folgerung aus der Katastrophe von 1918. Solange die „Deutschen" in der Habsburgermonarchie gelebt hatten, nahmen sie in ihr wichtige Funktionen wahr,

[59] Popp (1984), 146-151.
[60] Heer (1981), 385 und 424-429.
[61] Heer (1981), 397f.
[62] Haas (1995), 481f.

und wirkten gleichzeitig (nach der Vorstellung vieler ihrer Exponenten) im Sinne eines als kulturell überlegen imaginierten „Deutschtums“. Jetzt war es mit diesen Funktionen vorüber und das kleine, als nicht lebensfähig eingeschätzte neue Österreich sollte ein Teil Deutschlands werden.

f) Die nationalsozialistische Machtergreifung in Deutschland führte bei Christlichsozialen und Sozialdemokraten zu einer wachsenden Distanzierung zum Anschluss-Gedanken. Schon vorher hatten sich die meisten Deutschnationalen den Nationalsozialisten angeschlossen. Dadurch kam es zu einer Monopolisierung des Anschlusstraumes bei den Nationalsozialisten – ein unschätzbarer propagandistischer Vorteil, konnten sie doch jetzt von sich sagen, sie seien die Einzigen, die die Ideen des Jahres 1918 hoch hielten.

g) Im sogenannten „autoritären Ständestaat“, einer Regierungsdiktatur mit einigen ständischen und faschistischen Applikationen (1933/34-1938), wurde ein neues Österreichbewusstsein propagiert, das „nationale“ Bekenntnis blieb aber weiterhin eines zur deutschen Nation. Dennoch wurde die Entfaltung eines neuen, stark mit „katholischen“ Bildern arbeitenden Österreichbewusstseins im „Ständestaat“ für die Zeit nach 1945 bedeutungsvoll: Wie Alfred Reiterer gezeigt hat, konnten zahlreiche Bestandteile dieser Bemühungen später, am Beginn der Zweiten Republik wieder verwendet werden. Man brauchte nur die allzu „deutschen“ Passagen zu entfernen, und schon wurde die Mixtur aus einer Beschwörung der Schönheit der alpinen Landschaft oder der Wachau, von Barock und Biedermeier, von Wiener Klassik sowie Schubert und Bruckner in der Musik, von der „Sendung“ Österreichs als Friedensmacht im Zentrum Europas und als Mittler zwischen Ost und West (und so weiter) zur Fundierung eines neuen Österreichbewusstseins verwendbar.[63]

h) Das ständestaatliche Österreich schloss 1934 ein neues Konkordat mit dem Vatikan – für die protestantische Bevölkerung eine Herausforderung, auf die diese kleine Population im Allgemeinen mit einer verstärkten Zuwendung zum Nationalsozialismus reagierte. Auch die demonstrative, wenngleich oft rein

[63] Reiterer (1986)

> äußerliche Katholizität der Regierung und ihrer politischen Organisation, der „Vaterländischen Front", trug wohl nicht dazu bei, die Nichtkatholiken oder Antiklerikalen (was nicht dasselbe ist – es gibt eine lange antiklerikale Tradition gerade auch unter Katholiken!) dem Regime geneigter zu machen. Gerade die alten Zentren des Geheimprotestantismus (Obersteiermark, Teile Oberösterreichs und Kärntens, des Burgenlandes) waren durchwegs Zentren des Deutschnationalismus bzw. Nationalsozialismus. Die „neue Gegenreformation" wurde nicht nur von Protestanten befürchtet, sondern auch aus dem katholischen Bereich positiv kommentiert. Wenn also Katholizismus und Österreichertum so stark zusammengesehen wurden, bedeutete dies mit großer Sicherheit bei allen dem Katholizismus kritisch gegenüberstehenden Menschen logischerweise auch eine kritische Distanz zu einem solchen „Österreich". Mehr als 25.000 Menschen treten 1933/34 aus der katholischen Kirche aus (und meist in die evangelische ein).[64]

So scheint es in der Tat der Jahre von 1938 bis 1945 bedurft zu haben, um ein Österreichbewusstsein zu ermöglichen, das diese Konfrontationen in sich bergen konnte, ohne das grundlegende und oft diffuse Bewusstsein von Gemeinsamkeit, als welches wir „Nationalbewusstsein" vorläufig definieren können, zu sprengen. Der „Anschluss" an Hitlers Deutschland am 13. März 1938 brachte für unsere Thematik in mehrfacher Hinsicht Brüche und Neuanfänge. Nicht der geringste Bruch war zweifellos das Ende der starken öffentlichen Stellung der katholischen Kirche in Österreich. Auch wenn sich der Episkopat in einer beispiellosen Selbst-Demütigung dem Regime gegenüber loyal erklärte, änderte das doch nichts am Hass der meisten Nationalsozialisten auf die Kirche. Nun wurden viele ihrer Klöster und andere Gebäude beschlagnahmt, kritische Geistliche und Laien erhielten „Gauverbot", viele wurden verhaftet, nicht wenige starben in Konzentrationslagern. Der Religionsfonds, aus dessen Erträgen bisher der Erhalt des Klerus erfolgt war, wurde verstaatlicht, dafür erhielt die Kirche das Recht, einen Mitgliedsbeitrag („Kirchensteuer") einzuheben. Das kirchliche Vereinsleben wurde (allerdings nicht selten mit Zustimmung der Kirche selbst!) praktisch aufgelöst, ein über den Gottesdienstbesuch hinausreichendes religiö-

[64] Heer (1981).

ses und gemeinschaftliches Leben durfte allenfalls in Kirche und Sakristei stattfinden.[65]

Die Kundgebung der katholischen Jugend Wiens am 7. Oktober 1938 in und vor dem Stephansdom war wohl die größte öffentliche Demonstration gegen den Nationalsozialismus. Die Nazis reagierten brutal, nicht nur durch den Sturm auf das Erzbischöfliche Palais am 8. Oktober: Es genügte, sich für das Geschehene zu interessieren, schon verschwand man, als „Innitzergardist", in Dachau bzw. Mauthausen.[66] Eine breite Austrittspropaganda (eigentlich schon die dritte, nach dem „Los von Rom" um 1890 und 1933/34) sollte die katholische Kirche zusätzlich schwächen. Aber die neuen Kultformen der national-sozialistischen Religion verloren bald ihre Anziehungskraft, vor allem im Totengedenken erwies sich die traditionelle Religion als wesentlich stärkere Kraft des Trostes für die vielen Opfer, die der neue Krieg forderte. Die Kirchen füllten sich wieder.[67]

Durch die Ablegung ihres triumphalistischen Gestus und durch die vielfache Verfolgung, der gerade katholische Priester ausgesetzt waren, aber auch durch die kurz angedeutete Leistung von Zuspruch und Trost, durch das Angebot einer vertrauten geistig-seelischen Heimat in Zeiten von Heimatlosigkeit und Not wuchs ihre Attraktivität wiederum. „Aus der NS-Herrschaft ist die katholische Kirche entschlackt und verjüngt hervorgegangen. Das war ein wertvolles Kapital für die Zweite Republik."[68]

6. Nationsbildung und Religion in einer späten Nationsbildung

Universalistische Religionsbekenntnisse wie das katholische Christentum verlieren an sich im Nationsbildungsprozess ihre identitätsstiftende Kraft. Sie werden im Allgemeinen durch neue politische Religionen, durch die heilsstiftende Kraft der Nation selbst, ersetzt, im Nationalismus betet sich die Nation selbst unverhohlen an.[69] Für Österreich sind dabei folgende spezifischen Entwicklungen anzunehmen:

[65] Sauer (2000).
[66] Lein (1997).
[67] Hanisch (1997), S. 177.
[68] Hanisch (1994), S. 379.
[69] Gellner (1991), 88.

a) Der gegenreformatorische barocke Katholizismus prägte das heutige Österreich zwar in vieler Hinsicht (etwa durch die Entstehung einer besonderen „Sakrallandschaft“ im Landschaftsbild, in der Musik, in der bildenden Kunst usw.), doch verlor er diese Prägekraft weitgehend schon vor dem Beginn der nationskonstitutiven Epoche des 19. Jahrhunderts als Folge von Aufklärung und Josephinismus. Seine Bedeutung für die nationsbildende Erinnerung ist daher gerade für die Zeit um 1850 bis etwa 1900 eher gering einzuschätzen.
b) Der österreichische Katholizismus war im 19. Jahrhundert zumindest in einen josephinisch-staatskirchlichen und einen konkordatär-papalistischen Flügel gespalten. Gleichzeitig blieb die katholische Kirche dem Staat der Habsburger eng verbunden. Sie gehört daher auch eher zu den vornationalen Identitätsstiftern der übernationalen Habsburgermonarchie und viel weniger zum nationsbildenden Symbol-Bestand der Deutsch-Österreicher.
c) Im späten Nationsbildungsprozess der Deutsch-Österreicher konnte die katholische Tradition daher nur bei den eher vornational orientierten Schichten (vor allem der Bauernschaft) ihre gesellschaftlich integrative Bedeutung behalten. Das Stadtbürgertum und die Arbeiterschaft waren aus der Kirche bereits „ausgezogen“. Die antikirchlichen Affekte dieser Schichten führten letztlich zu einer neuen Hochschätzung des Protestantismus als „deutscher“ Religion („Los-von-Rom-Bewegung“); gleichzeitig wurde die vielfach von katholischen Priestern wahrgenommene Rolle im „nationalen Erwachen“ der nichtdeutschen Nationen kritisch rezipiert und der Kirche (bzw. den Katholisch-Konservativen) unterstellt, Österreich den slawischen Nationen auszuliefern.
d) In seiner radikalen Version verband sich daher das nationale Bewusstsein der Deutsch-Österreicher mit einem heftigen antikatholischen Affekt, bis hin zum Kirchenaustritt bzw. Übertritt zur evangelischen Kirche. Dieser antikatholische war gleichzeitig auch ein antihabsburgischer Affekt, der bei den Altdeutschen in einer Negation der Monarchie mündete. Aber auch in den minder radikalen Varianten des Deutsch-Nationalismus war ein kräftiger antiklerikaler Zug am Werke. Das gilt natürlich auch für die sozialdemokratische Arbeiterschaft.

e) Gleich, ob man, wie der Autor, von (letztlich) zwei deutschen Nationsbildungen in Mitteleuropa ausgeht[70] oder von einer Doppelidentität der Deutsch-Österreicher (wie Ernst Hanisch[71]) – dieses deutsche Nationalbewusstsein im habsburgischen Österreich wurde zunehmend von Ängsten (vor den Slawen, den Juden) geplagt, die ihrerseits gewisse Vorstellungen von Überwertigkeit und Exklusivität verstärkten. An sich waren diese Gefühle nicht besonders leicht mit dem katholischen Universalismus zu verbinden.

f) Dieses krisenhafte, von Ängsten ebenso wie Überwertigkeitskomplexen geprägte Nationalbewusstsein blieb dennoch bei den meisten Deutschösterreichern an der Monarchie orientiert. Diese Orientierung ging 1918 mit dem Ende der Monarchie verloren. „Österreich" war mit Habsburg verschwunden. Nun wollten und sollten die Österreicher nur mehr „Deutsche" sein, samt Anschluss an die Deutsche Republik.

g) Die katholische Kirche stand der Republik skeptisch gegenüber. Dieses Misstrauen wurde durch kräftige antikirchliche Töne der zunächst herrschenden Sozialdemokratie (und durch die Hassgesänge der sozialistischen Jugend auf Seipel!) verstärkt.[72]

h) In der Diktatur des sog. „Ständestaates" änderte sich das grundlegend, nun wurde gerade die Tradition der Monarchie und das „katholische Österreich", neben den Türkenkriegen ausdrücklich auch die Gegenreformation als fundierende Erinnerung wiederbelebt. Wenn man annimmt, dass das Regime wohl nicht mehr als ein Drittel der österreichischen Bevölkerung gewinnen konnte, musste diese katholisch-traditionelle Färbung gemeinsam mit einer Reihe von kleinlichen Maßnahmen gegen Anders- oder Nichtgläubige den weit verbreiteten Antiklerikalismus nur wieder verstärken.

i) In Hitlers Reich verlor die katholische Kirche ihre bisherige Position. Zwar versuchten die Bischöfe, durch Gesten der

[70] Bruckmüller (1996), 28-293.

[71] Hanisch (1994), 154-157.

[72] „Wohin häng' ma jetzt die hohen Herrn? Den Seipel an die Gaslatern!" – so oder ähnlich klang die Revolutionslyrik junger Sozialisten. Ernst Hanisch bietet (Gerhard Botz folgend) eine etwas andere Version: „Auf jede Gaslatern, auf jede Gaslatern, da hängt man jetzt hinauf ein Herrn, […]. Der erste von den Herrn, der erste von den Herrn, das wird der Herr von Seipel sein, […]", Hanisch (1994), 286.

Unterwerfung (Innitzer-Erklärung vor der Volksabstimmung 1938) gewisse Freiräume zu halten, doch gelang dies nicht. Die Kirche verlor Herrschaftsmöglichkeiten und Beeinflussungsmöglichkeiten. Auch materiell wurde sie erheblich geschmälert. Aber: Jene bedrängte, verarmte Kirche, die nicht mehr als Herrschaftskirche auftrat, gewann zumindest in der zweiten Hälfte der nationalsozialistischen Herrschaft wieder zunehmend an Vertrauen. In der Katastrophe von 1945 suchten viele Menschen Zuflucht und Trost in einer Kirche, die sich geändert hatte.

j) Am Beginn der Zweiten Republik errangen die im „Ständestaat" entwickelten Österreich-Bilder Bedeutung für jenes neue österreichische Nationalbewusstsein, das insbesondere die ÖVP ab 1945 propagierte. Auch personell waren die ersten Träger des neuen Österreichbewusstseins vielfach identisch mit den österreichbewussten Katholiken der Zeit vor 1938.

k) Zwar wurde die Propagierung der nationalen Eigenständigkeit Österreichs ab 1949 wieder deutlich zurückgenommen. Doch ging die Entstehung eines österreichischen Nationalbewusstseins jedenfalls ab 1955, seit der Erringung der Souveränität, weiter. Dieses Nationalbewusstsein erfasste zunehmend auch die Mitglieder und Sympathisanten der SPÖ. Die ursprüngliche katholische Färbung der „österreichischen Nation" verblasste, war nun auch kein Hindernis mehr für Nichtkatholiken, unter anderem weil sich die Kirche bewusst nicht mehr politisch exklusiv an die ÖVP band.

l) Während so in der nationalen Erinnerung das katholische, gegenreformatorische Österreich immer tiefer in der Vergangenheit versank, gewann *eine* Person eine weit über den kirchlichen Raum hinausreichende österreichweite Wertschätzung: Franz Kardinal König.[73] In einer weithin säkularisierten, durch deutlich sinkende Mitgliederzahlen der Kirchen und durch massive Kritik an Rom und der „Amtskirche" gekennzeichneten

[73] Im Rahmen der schon oben zitierten Umfrage war Kardinal König neben Altbundespräsident Rudolf Kirchschläger (merkwürdige Koinzidenz: Der Sohn Kirchschlägers, der Theologe Walter Kirchschläger, war eine Zeit lang Sekretär des Kardinals gewesen!) der einzige lebende Österreicher, der mit etwa 5% bei der Frage nach für Österreich bedeutenden Persönlichkeiten, auf die man stolz sein könne, (ungestützte Umfrage, also spontane Nennung!) genannt wurde. Vgl. Bahr (2004).

Gesellschaft repräsentierte dieser Mann so unumstritten, wie wohl keiner seiner Vorgänger, eine über den Parteien stehende, erneuerte katholische Kirche, eine, deren Wort weit über das eigentliche „Kirchenvolk" hinaus gehört wurde. Allerdings war Person und Wirken Königs mit einer gewissen Zeit verbunden: 1956, ein Jahr nach dem Staatsvertrag, kam er aus St. Pölten nach Wien, 1985, mit 80 Jahren, erhielt er einen Nachfolger. König repräsentiert so die glücklichen Jahrzehnte nach dem Staatsvertrag, die Zeit eines steigenden Wohlstandes, die Zeit eines langsam wachsenden österreichischen Selbstvertrauens, die Zeit des Optimismus im Hinblick auf die Veränderbarkeit der Kirche, also die Zeit des II. Vatikanischen Konzils. Er entkrampfte das Verhältnis zur Sozialdemokratie und hielt auch in der Zeit des Konfliktes mit der Regierung Kreisky, als die sozialistische Mehrheit die Abtreibung bis zu drei Monaten nach der Empfängnis straffrei stellte, ein Klima des Dialoges aufrecht. Er stand für Gesprächsfähigkeit mit anderen christlichen Kirchen und für die Nicht-Glaubenden (1965 bis 1980 Leitung des römischen „Sekretariats für die Nicht-Glaubenden"), für diplomatische Missionen im „Osten", für Vielsprachigkeit, Wissenschaftlichkeit und seelsorgliches Engagement. Er starb am 13. März 2004, bis zuletzt gedanklich und in seinen sprachlichen Formulierungen völlig klar. Gerade auch im Kontrast zu Bischofsfiguren, die nach ihm ernannt wurden, wurde seiner Amtszeit immer sehnsüchtiger gedacht. Freilich – wie lange der Mythos vom Kardinal König nach seinem Tod lebendig bleiben wird, vermag niemand zu sagen.

Literatur

Albrich, Thomas/Garscha, Winfried R./Polaschek, Martin F., Hg. (2006): *Holocaust und Kriegsverbrechen vor Gericht. Der Fall Österreich.* Innsbruck/Wien/Bozen: Studien-Verlag.

Anderson, Benedict (1996): *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzeptes.* Frankfurt/M.: Campus-Verlag.

Bahr, Wolfgang (2004): „Der Mythos vom Kardinal Franz König", in: Brix, Emil/Bruckmüller, Ernst/Stekl, Hannes (Hg.): *Memoria Austriae I. Menschen, Mythen, Zeiten.* Wien/München: Verlag für Geschichte und Politik, 133-165.

Boyer, John ([2]1995*): Political Radicalism in Late Imperial Vienna. Origins of the Christian Social Movement 1848-1897*. Chicago: University of Chicago Press.

Brix, Emil/Stekl, Hannes/Bruckmüller, Ernst (2004): „Das kulturelle Gedächtnis Österreichs. Eine Einführung“, in: Dies. (Hg.): *Memoria Austriae I. Menschen, Mythen, Zeiten*. Wien/München: Verlag für Geschichte und Politik, 9-25

Bruckmüller, Ernst (1989): „Die öffentliche Funktion des Stiftes“, in: *Katalog 900 Jahre Benediktiner in Melk*. Melk, 372-378.

Bruckmüller, Ernst (1991): „Das ‚liberale‘ Kloster“, in: Konvent des Stiftes Melk (Hg.): *Die Zeit, in der wir leben. Festschrift Abt Dr. Burkhard Ellegast OSB zum 60. Geburtstag*. Melk: Stift Melk, 19-33.

Bruckmüller, Ernst ([2]1996): *Nation Österreich. Kulturelles Bewusstsein und gesellschaftlich-politische Prozesse*. Wien/Köln/Graz: Böhlau.

Bruckmüller, Ernst (2001): „Hohenwart und die Slowenen. Anmerkungen zu einer politischen Beziehung“, in: Rajšp, V./Bratož R./Cvirn J./Fischer J./Lukan W./Marušič B. (Hg.): *Melikov zbornik. Slovenci v zgodovini in njihovi srednjeevropski sosedje [Festschrift für V. Melik. Die Slowenen in der Geschichte und ihre mitteleuropäischen Nachbarn]*. Ljubljana: Litera picta, 621-634.

Bruckmüller, Ernst (2005): „Stefansdom und Stefansturm“, in: Brix, Emil/Stekl, Hannes/Bruckmüller, Ernst (Hg.*): Memoria Austriae II, Orte – Bauten – Regionen*. Wien/München: Böhlau, 40-74.

Bruckmüller, Ernst (2007): „Österreich – eine ‚katholische‘ Nation?“, in: Altermatt, Urs/ Metzger, Franziska (Hg.): *Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts*. Stuttgart: Kohlhammer, 69-94.

Butterweck, Helmut (2003*): Verurteilt und begnadigt. Österreich und seine NS-Straftäter*. Wien: Czernin.

Celerin, Alfred (1955): *Die österreichischen Katholikentage des 19. Jahrhunderts*. Diss. Phil. (Ms.) Wien.

Coreth, Anna ([2]1982): *Pietas Austriaca. Österreichische Frömmigkeit im Barock*. Wien/München: R. Oldenbourg Verlag.

Ebert, Kurt (1975): *Die Anfänge der modernen Sozialgesetzgebung in Österreich. Die Taaffesche Sozialgesetzgebung für die Arbeiter im Rahmen der Gewerbeordnungsreform 1879-1885*. Wien: Verlag der ÖAW.

Eder, Karl (1955): *Der Liberalismus in Altösterreich. Geisteshaltung, Politik und Kultur*. Wien: Herold.

Fournier, August (1923): *Erinnerungen*. München: Drei Masken-Verlag.

Franz, Georg (1955): *Liberalismus. Die deutschliberale Bewegung in der habsburgischen Monarchie*. München: Callwey.

Fuchs, Albert ([2]1984): *Geistige Strömungen in Österreich 1867-1918*. Wien: Löcker.

Gatterer, Claus ([2]1989): *Schöne Welt – böse Leut. Kindheit in Südtirol.* Wien: Folio Verlag.

Gellner, Ernest (1991): *Nationalismus und Moderne.* Berlin Rotbuch-Verlag.

Gelmi, Josef (1986*): Kirchengeschichte Tirols.* Innsbruck: Tyrolia-Verlag.

Gottas, Friedrich (1985): „Die Geschichte des Protestantismus in der Habsburgermonarchie", in: Wandruszka, Adam/Urbanitsch, Peter (Hg.): *Die Habsburgermonarchie 1848-1918 Bd. IV: Die Konfessionen.* Wien: Verlag der ÖAW, 489-595.

Gottsmann, Andreas (2010): *Rom und die nationalen Katholizismen in der Donaumonarchie. Römischer Universalismus, habsburgische Reichspolitik und nationale Identitäten 1878-1914*. Wien: Verlag der ÖAW.

Grillparzer, Franz (1994): *Selbstbiographie. Nach der Handschrift neu hg. und mit einem Nachwort von Arno Dusini.* Salzburg: Residenz Verlag.

Haas, Hanns (1988): „Salzburg in der Habsburgermonarchie", in: Dopsch, Heinz/Spatzenegger, Hans (Hg.): *Geschichte Salzburgs. Stadt und Land, Bd. II/2*. Salzburg: Pustet, 661-1022.

Haas, Hanns (1995): „Staats- und Landesbewußtsein in der Ersten Republik", in: Tálos, Emmerich/Dachs, Herbert/Hanisch, Ernst/Staudinger, Anton (Hg.): *Handbuch des politischen Systems Österreichs. Erste Republik 1918-1933*. Wien: Manz,472-487.

Hanisch, Ernst (1977): *Die Ideologie des politischen Katholizismus in Österreich 1918-1938*. Wien: Geyer.

Hanisch, Ernst (1994): *Der lange Schatten des Staates. Österreichische Gesellschaftsgeschichte im 20. Jahrhundert.* Wien: Ueberreuter.

Hanisch, Ernst (1997): *Gau der guten Nerven. Die nationalsozialistische Herrschaft in Salzburg 1938-1945*. Salzburg/München: Pustet.

Heer, Friedrich (1981): *Der Kampf um die österreichische Identität.* Wien/Köln/Graz: Böhlau (unv. Nachdruck 2001).

Höbelt, Lothar (2000): „Parteien und Fraktionen im cisleithanischen Reichsrat", in: Rumpler, Helmut/Urbanitsch, P. (Hg.): *Die Habsburgermonarchie 1848-1918. Bd. VII: Verfassung und Parlamentarismus, Teilbd. 1: Verfassungsrecht, Verfassungswirklichkeit, zentrale Repräsentativkörperschaften*. Wien: Verlag der ÖAW, 895-1006.

Kauer, Robert (1979): „Evangelische und evangelische Kirchen in der österreichischen Politik", in: *Österreichisches Jahrbuch für Politik 1979*, 121-152.

Kuretsidis-Haider, Claudia (2006): *„Das Volk sitzt zu Gericht": österreichische Justiz und NS-Verbrechen am Beispiel der Engerau-Prozesse 1945-1954*. Innsbruck/Wien/Bozen: Studien-Verlag.

Lamberts, Emiel (2002): „The Leading Role of Austrian Conservatives in the ‚Black International' (1870-1878)", in: *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit* 1, 39-54.

Lein, Hermann (1997): *Als Innitzergardist in den Konzentrationslagern Dachau und Mauthausen*. Wien: A. Pichler.

Leisching, Peter (1985): „Die römisch- katholische in Cisleithanien", in: Wandruszka, Adam/Urbanitsch, Peter (Hg.): *Die Habsburgermonarchie 1848-1918. Bd IV: Die Konfessionen.* Wien: Verlag der ÖA, 1-247.

Lhotsky, Alphons (1962): *Österreichische Historiographie.* Wien: Verlag für Geschichte und Politik.

Liebmann, Maximilian ([2]1980): Art. „Katholikentage", in: *Katholisches Soziallexikon*, 1290-1292.

Liebmann, Maximilian (1993): „Religion, Glaube, Kirchen. ‚Kirche ist mir Nebensache, das Christentum Hauptsache'", in: Schöpfer, Gerald (Hg.): *Peter Rosegger: 1843-1918.* Graz: Kulturreferat der Steiermärkischen Landesregierung, 213-235.

Liebmann, Maximilian (2003): „Der christliche Fürst als Korrektiv für Kirche und Staat", in: Beer, Siegfried/Marko-Stöckl, Edith/Raffler, Marlies/Schneider, Felix (Hg.): *Focus Austria. Vom Vielvölkerreich zum EU-Staat. Festschrift für Alfred Ableitinger zum 65. Geburtstag.* Graz: Selbstverlag des Instituts für Geschichte der Karl-Franzens-Universität Graz, 236-244.

List, Eveline (2002): „Mentalitäten des politischen Katholizismus in Österreich", in: *Psychoanalytische Perspectiven* 20, 2: 285-308, online unter: http://www.univie.ac.at/psychoanalyse/page2/page8/assets/Ment.pdf (Zugriff am 13.10.2012).

Mantl, Wolfgang (1996): „Liberalismus und Antiliberalismus in Österreich. Eine Spurensuche", in: Brix, Emil/ Mantl, Wolfgang (Hg.): *Liberalismus und Antiliberalismus. Interpretationen und Perspektiven.* Wien/Köln/ Graz: Böhlau, 15-48.

Pichl, Eduard (1912): *Georg von Schönerer und die Entwicklung des Altldeutschtums in der Ostmark, 4 Bde.*

Plener, Ernst v. (1911): Kandidatenrede anlässlich der Reichsratswahl 1873, in: ders. *Reden.* Stuttgart-Leipzig: Deutsche Verlagsanstalt.

Popp, Gerhard (1984): *CV in Österreich 1864-1938.* Wien/Köln/Graz: Böhlau.

Reiterer, Alfred F. (1986): „Vom Scheitern eines politisches Entwurfes. Der ‚österreichische Mensch' – ein konservatives Nationalprojekt der Zwischenkriegszeit", in: ÖGL 31, 19-36.

Reiterer, Alfred F., Hg. (1988*): Nation und nationales Bewußtsein in Österreich. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung. Mit Beiträgen von Wilhelm Filla, Ludwig Flaschberger und Alfred F. Reiterer.* Wien: Verband d. Wiss. Ges. Österreichs.

Renan, Ernest (1882): „Qu'est-ce qu' une nation?" in: Jeismann, Michael/Ritter, Henning (Hg.) (1993): *Grenzfälle. Über alten und neuen Nationalismus* Leipzig: Reclam, 290-310.

Rogge, Walte (1873): *Österreich von Vilagos bis zur Gegenwart, Bd. 2.* Leipzig/Wien: Brockhaus.

Sauer, Walter (2000): „Loyalität, Konkurrenz oder Widerstand? Nationalsozialistische Kultuspolitik und kirchliche Reaktionen in Österreich 1938-1945“, in: Tálos, Emmerich/Hanisch, Ernst/Neugebauer, Wolfgang/Sieder, Reinhard (Hg.): *NS-Herrschaft in Österreich. Ein Handbuch.* Wien: öbv & hpt,159-186.

Seipel, Ignaz (1916): *Nation und Staat.* Wien: Braumüller.

Silberbauer, Gerhard (1966): *Österreichs Katholiken und die Arbeiterfrage.* Graz: Styria.

Slapnicka, Harry (1984): *Christlichsoziale in Oberösterreich. Vom Katholikenverein 1848 bis zum Ende der Christlichsozialen 1934.* Linz: OLV Buchverlag.

Stiefel, Dieter (1981): *Entnazifizierung in Österreich.* Wien/München/Zürich: Europaverlag.

Stourzh, Gerald (1990*): Vom Reich zur Republik. Studien zum Österreichbewußtsein im 20. Jahrhundert.* Wien: Wiener Journal Zeitschriftenverl.

Sutter, Berthold (2000): „Probleme einer österreichischen Parlamentsgeschichte 1848-1918“, in: Rumpler, Helmut/Urbanitsch, P. (Hg.): *Die Habsburgermonarchie 1848-1918. Bd. VII: Verfassung und Parlamentarismus, Teilbd. 1: Verfassungsrecht, Verfassungswirklichkeit, zentrale Repräsentativkörperschaften.* Wien: Verlag der ÖAW, 541-568.

Vocelka, Karl (1978): *Verfassung oder Konkordat? Der publizistische und politische Kampf der österreichischen Liberalen um die Religionsgesetze des Jahres 1868* (Studien zur Geschichte der österreichisch-ungarischen Monarchie XVII). Wien: Verlag der ÖAW.

Wangermann, Ernst (2004): *Die Waffen der Publizität. Zum Funktionswandel der politischen Literatur unter Joseph II.* Wien/München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag.

Weinzierl, Erika (1961): „Aus den Anfängen der christlichsozialen Bewegung in Österreich. Nach der Korrespondenz des Grafen Pergen“, in: *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs* 14, 465-486.

Weinzierl, Erika (1964): *Die politische Korrespondenz der Päpste mit den österreichischen Kaisern 1804-1918.* Wien: Herold.

Weinzierl, Erika (1985): *Ecclesia semper reformanda. Beiträge zur österreichischen Kirchengeschichte im 19. und 20. Jahrhundert.* Wien/Salzburg: Geyer.

Whiteside, Andrew G. (1975): *The Socialism of the Fools. Georg Ritter von Schönerer and Austrian Pan-Germanism.* Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

Winter, Eduard (1962): *Der Josefinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740-1848.* Berlin: Rütten & Loening.

Winter, Eduard (1971): *Barock, Absolutismus und Aufklärung in der Donaumonarchie.* Wien: Europa-Verlag.

Wolfsgruber, Cölestin (1917): *Friedrich Kardinal Schwarzenberg, 3 Bde..* Wien: Fromme.

Politikverständnis und politisches Handeln öffentlicher Religionen. Innen- und Außenperspektiven

Politikverständnis und zivilgesellschaftliches Engagement aus Sicht der römisch-katholischen Kirche

Stephan Turnovszky

Vorbemerkung

Zu der mir gestellten Frage möchte ich nicht von einem distanzierten Standpunkt aus Stellung beziehen, sondern als Weihbischof in der Erzdiözese Wien, hier in Österreich, mit den Erfahrungen, die ich seit vielen Jahren, auch als Priester, in verschiedenen Aufgaben und Situationen gemacht habe. Das mag eine enge Perspektive sein. Andererseits konkretisiert sich das abstrakte Thema anhand von Beispielen aus alltäglichen Verpflichtungen und Fragestellungen, die der Kirche hier in dieser Stadt und in diesem Land gestellt sind.

1. Ja zur öffentlichen Präsenz

Das Ja zur öffentlichen Präsenz der Glaubenden und der Kirche in ihren offiziellen Repräsentationsformen wird wesentlich durch die verfassungsrechtlichen Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates in der Anerkennung der Menschenrechte gewährleistet, unter denen nicht allein die negative, sondern vor allem die positive Religionsfreiheit ein wichtiges Indiz für die Lage der Menschenrechte in einer konkreten Gesellschaft ist und bleibt. Diese Basis aber muss mit Geist erfüllt werden.

Das kirchliche Engagement in der Öffentlichkeit entwickelt sich konkret auf der Basis von drei wichtigen Orientierungen: der christ-

lichen Anthropologie, des Verständnisses des Katholischen und einer näheren Bestimmung dessen, wie sich das öffentliche, d.h. politische Handeln der Kirche innerhalb unserer Gesellschaft selbst qualifiziert. Die Begründung der öffentlichen Präsenz der Kirche aus ihrem eigensten Selbstverständnis heraus garantiert einerseits Unabhängigkeit gegenüber anderen Interessen, handelnden Personen und Institutionen, andererseits deklariert sich die Kirche damit gegenüber dem Staat und wird für ihn berechenbar und kann als Gesprächspartner ernst genommen werden. Nur so kann die Kirche ihre in der Gesellschaft notwendige und unverwechselbare Stimme entwickeln und erheben.

1.1 Christliche Anthropologie

Dass der Mensch nicht nur Individuum, sondern gleichursprünglich auch ein soziales Wesen ist, gehört seit Aristoteles zu den Selbstverständlichkeiten der Anthropologie und der politischen Philosophie. Da die demokratische Gesellschaft darauf angewiesen ist, dass sich die Personen und Gruppen der Gesellschaft mit ihren Überzeugungen und Möglichkeiten öffentlich in die Meinungsbildung und Orientierung der Gesellschaft einbringen, darf und sollte eine solche Grundüberzeugung im Interesse des Gemeinwohls nicht eingeschränkt werden.

Insbesondere eine wirklich plurale Gesellschaft, die sich nicht schleichend uniformieren und kritiklos an die bestimmenden, vielfach anonymen Kräfte der Gegenwart anpassen oder gar ausliefern möchte, benötigt eigenständige und robuste Agenten, die in einem guten Sinn unangepasst sind und auch gegen den Strom zu schwimmen vermögen. Ich plädiere vehement für die Präsenz des Religiösen im öffentlichen Raum, gerade auch zum Wohl dieser Gesellschaft!

Auch wenn die Kirche auf der Basis ihrer Soziallehre und mit der historischen Last und Erfahrung ihrer eigenen Verfehlungen und Verdienste einen Dienst in dieser Gesellschaft zum Gemeinwohl zu leisten hat, weist ihre ureigene Sendung über dieses Leben und diese Zeit hinaus. Als Getaufte sind die Glaubenden Glieder am Leibe Christi. Als solche sollen sie, wie das Zweite Vatikanische Konzil die Sendung der Kirche bestimmte, teilnehmen an eben dieser Sendung als Mittel und Werkzeug für die innigste Verbindung Gottes mit den Menschen (Lumen gentium 1). Die Kirche hat also in der Zeit eine Sendung, die auf Endgültigkeit, ja Ewigkeit hin ausgerichtet ist. Die-

se Orientierung ist nicht nur für die eigenen Kirchenmitglieder von Bedeutung. Da jeder Mensch nach unserer Auffassung Ebenbild Gottes ist, also eine ewige Berufung hat, ist und bleibt die Kirche Anwältin der Transzendenz in der Öffentlichkeit. Sie ist überzeugt, dass allein eine transzendente Begründung das Leben und die Würde aller Menschen auf Dauer wegen ihrer Unverfügbarkeit gewährleisten kann. Zudem ist die Unterscheidung zwischen Gott und Kaiser, zwischen weltlicher und geistlicher Macht eine der großen Errungenschaften der westlich-abendländischen Geschichte, die ohne diese römisch-katholische Kirche nicht möglich gewesen wäre. Der Mensch ist ein religiöses Wesen – nicht nur im privaten, sondern auch im öffentlichen Bereich!

1.2 „Katholizität": nach außen gewandt

Diesem Plädoyer für die öffentliche Präsenz der Glaubenden entspricht die christliche Botschaft als öffentliche ganz und gar. Der christliche Glaube ist keine Geheimlehre, Christen sind keine Geheimbündler. Das Evangelium ist von den Dächern und auf öffentlichen Plätzen zu verkünden, auch wenn es die Herzenskammer und das Beten im Verborgenen ehrt. Jesu Beispiel lässt einen Rückzug aus der Öffentlichkeit nicht zu. Der Glaube ist daher nicht esoterisch, sondern eher „exoterisch": den Menschen zugewandt!

Immer wenden sich Christen anderen Menschen zu und beziehen sich sogar auf alle Menschen. Sie sind von allen ansprechbar und für alle offen, vor allem für ihre Not und ihre Hoffnung. Es gibt für die christliche Caritas z.B. keinen „Taufscheintest". Auch wenn die Kirche kleiner wird, wird sie dieser „katholische Geist" von der inneren Separierung einer „Sekte" bleibend unterscheiden. So werden Christen zur Gesellschaftsstütze, ihr Glaube zur Quelle von Solidarität. Denn die Gesellschaft zerfällt, wenn Menschen nur noch fragen „Wovon soll ich leben?" und nicht „Wofür darf ich leben?". Eine Gesellschaft verliert ihre Fundamente, wenn nur noch das Eigeninteresse zählt. Immer lebt eine Gesellschaft von Menschen, die sich aus innerem Antrieb frei für andere einsetzen und das Gemeinwohl fördern.

Das kann auf vielfältige Weise geschehen. Viele leben von den caritativen Einrichtungen der Glaubensgemeinschaften. So ist z.B. die Integration und Offenheit unserer Gemeinden für Menschen aus allen Kontinenten und Nationen eine alltägliche Erfahrung in der katholischen Kirche in Wien. Es gibt hier zahlreiche anderssprachige

Gemeinden, die oft von katholischen Migranten gebildet werden. Die Kirche ist nicht nur ein Zeichen unter den Nationen, sie ist *eine* Kirche aus vielen Nationen, und als solches ein erheblicher Faktor der Integration. Deshalb darf sie sich in dieser Gesellschaft als ein Zeichen für die Zusammengehörigkeit aller Menschen auf dem immer kleiner werdenden Globus verstehen.

Die Gefahr einer zu stark politisierenden Kirche sehe ich in Österreich nicht. Ich frage mich vielmehr mit Nachdenklichkeit, ob sich die Christinnen und Christen nicht zu sehr vom öffentlichen Leben fernhalten. Wo gibt es Christen, die sich politisch engagieren? Ich habe hier keine Ursachenforschung anzustellen, aber ich beobachte diese unpolitische Tendenz unter Gläubigen mit Sorge.

1.3 Politisch, aber nicht parteipolitisch

In einer langen und vielfältigen Geschichte in Österreich hat die Kirche gelernt, dass die Nähe zu den Mächtigen des Staates nicht Kirchenfreiheit garantiert. Die lange Tradition der Staatskirche hatte auch ihren Preis. Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit der Erklärung über die Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*) das konstantinische Kapitel der Kirchengeschichte geschlossen. Die Grundüberzeugung des Konzils hat die Kirche in Österreich schon früher, nämlich 1952, öffentlich proklamiert. Das Mariazeller Manifest spricht von einer „freien Kirche im freien Staat“. Das bedeutet, dass die Kirche nicht einfach eine bestimmte politische Partei unterstützt, sondern aufgrund ihres eigenen Wertekanons Kooperationen auf unterschiedliche Weise suchen und eingehen kann. Kardinal König hat dies beeindruckend vorgelebt. Wenn hier von „Kirche“ gesprochen wird, dann ist aber niemals an Hierarchie und Amtsträger allein oder gar zuerst zu denken. Vielmehr ist das vielfältige Engagement der unterschiedlichsten Gruppen, vor allem von Laien, im öffentlichen Raum zu nennen.

So ist die Kirche auf den verschiedensten Ebenen Teilnehmerin am offenen demokratischen Prozess und kann ohne Vorbehalt ihr Ja zur Demokratie sagen; – auch dann, wenn sie bisweilen energisch gegen Trends und Entwicklungen einzutreten hat. In ihrer Opposition geht es der Kirche um jeden Menschen, nicht um Klientelpolitik. Bei aller Zustimmung zur Demokratie ist aber auf eine besondere Eigenart der Katholischen Kirche zu verweisen, die sie ja als Weltgemeinschaft ersten Ranges kennzeichnet: Da sie nicht nur in demokratisch rechtstaatlich verfassten Staaten und Gesellschaften

lebt, macht sie Erfahrung mit allen real existierenden Staatsformen. Dieser Erfahrungsschatz könnte dem Gemeinwohl noch stärker nutzbar gemacht werden.

2. Beispiele

Öffentliches Handeln der Kirche ist vor allem und zuerst alltägliches Handeln vor Ort. Es beschränkt sich nicht auf mediale Events und Interventionen, sondern ist überall dort zu finden, wo es um den Menschen in seinen sozialen Bezügen und das Gemeinwohl geht. Nach der knappen Darlegung der Grundsätze kirchlichen Handelns in der Öffentlichkeit möchte ich einige Beispiele nennen, die mir selbst vertraut sind und die deshalb als alltägliche Erfahrungen in dieser Stadt und in diesem Land angesehen werden können.

2.1 Blick auf alle Menschen in der Pfarre

Jeder Pfarrer trägt nach katholischer Auffassung Verantwortung für alle Menschen in seinem Pfarrgebiet. So war es selbstverständlich und nicht außerordentlich, wenn ich als Pfarrer (zuerst im Weinviertel, dann in Baden) offen war für alle Menschen in diesem Lebensraum und mich über die Religionsgrenzen hinweg ansprechen ließ und meine Aufmerksamkeit bekundete, nicht nur den Katholiken gegenüber. Dahinter stand kein Eigeninteresse, das andere unfrei macht, sondern mich leitete die Sendung, im Namen Gottes mit und bei den Menschen zu sein. So konnte viel Gemeinsames geschehen, weil Vertrauen wachsen konnte.

Andererseits hat eine Gemeinde auch nach innen für alle Platz zu bieten. Die Sonntagsmesse ist vielleicht eine der letzten Feiern in unserer Gesellschaft, die Menschen unterschiedlichster Herkunft, sozialer Stellung und Lebensläufe miteinander verbindet. Der Bürgermeister neben dem Arbeitslosen, ein Schwerkranker neben einem Sportler, Alte, Junge und Menschen völlig unterschiedlichen Bildungsgrades feiern gemeinsam und gehen zum Tisch des Herrn, um nur beispielhaft auf die soziale Gestalt der Sonntagsmesse zu verweisen. Die Pfarre bemüht sich noch immer um eine nicht segmentierte Gesellschaft. VIP-Logen kennen wir nicht, auch wenn manchmal die Kinder, bisweilen verschiedene Vereine, aber auch Kranke und Behinderte einen besonderen Platz beim Gottesdienst einnehmen.

2.2 Präsenz bei Randgruppen

Diakonie und Caritas sind Grundvollzüge der Kirche. Wenn diese fehlen, kann sich keine Gemeinde, keine Pfarre, ja niemand christlich nennen. Deshalb ist der geistige und materielle Beistand für Menschen in Bedürftigkeiten oder Notlagen jeglicher Art selbstverständlich, so selbstverständlich, dass dieses Tun keine Schlagzeile mehr machen kann. Kirchliche Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, aber vor allem unzählige Freiwillige sind aus ihrem Glauben heraus motiviert, sich im Gefängnis, bei den unterschiedlichsten Fällen sozialer Not, im Bereich der Caritas, in den zahlreichen Ordensspitälern, in katholischen Schulen und den katholischen Vereinen einzubringen und vielfach „um Gottes Lohn“ einfach da zu sein. Hier darf ich aus eigener Lebenserfahrung auf den Malteser Hospitaldienst Austria hinweisen, der eine kaum medial bemerkte, aber höchst verdienstvolle Arbeit leistet. Christliche Caritas grenzt niemanden aus. Daher ist auch Hilfe für Andersgläubige selbstverständlich, wenn sie etwas brauchen. Ich weise auf das Beispiel des Krankenhauses der Barmherzigen Brüder hier in Wien hin: Dort ist eine Armenambulanz für alle Bedürftigen eingerichtet.

2.3 Religionsunterricht

Natürlich kann ich hier nicht auf alle Facetten des konfessionell gebundenen Religionsunterrichts eingehen. Dass Bildung aber allein in einem Prozess zwischen Personen mit Überzeugungen und Haltungen gedeihen kann, sollte bei aller Diskussion heute nicht übersehen werden. Die Religionslehrerinnen und Religionslehrer leisten hier einen tagtäglichen Beitrag zur gesamtmenschlichen Erziehung und halten in unseren Schulen und Bildungseinrichtungen auch ein tief humanistisches Ideal aufrecht. Bildung, Wissen und Wirtschaft dienen dem Menschen, damit sein Leben glücken kann. Die Bildung von Urteilskraft in weltanschaulichen Grundfragen, gerade in einer pluralistischen Gesellschaft unverzichtbar, ist dem konfessionellen Religionsunterricht nicht fremd, sondern eigen.

In diesem wird durch Personen und Argumente an Werte erinnert, die sich die Demokratie nicht selbst geben kann, aber als Voraussetzung unverzichtbar braucht. Dass über diese Voraussetzung der Demokratie (die gleiche Würde aller Menschen) nicht demokratisch abgestimmt werden kann, bedarf auch einer strukturellen Verankerung im Bildungssystem. Unsere Gesellschaft wird wesentlich

von Menschen getragen, die in ihren Beziehungen das Wohl der anderen im Auge haben. In dieser Hinsicht schenkt die Kirche der Zivilgesellschaft Gedächtnis (Erinnerung an ihre Wurzeln) und eine bemerkenswerte Reihe von bis heute aktuellen Lebensbeispielen als Wertorientierung.

2.4 Gebet in der Öffentlichkeit

Warum irritiert das Gebet in der Öffentlichkeit eine pluralistische Gesellschaft? Warum pikiert auch viele Christen ein Tischgebet im Restaurant? Tischgebet ist ein Zeichen dafür, dass wir Geld nicht essen können, und immer – auch wenn wir bezahlen – von der Arbeit vieler anderer leben, die ihren Dienst für die Gemeinschaft getan haben. Beten ist ein Akt der Dankbarkeit und erinnert daran, dass so vieles, was als selbstverständlich erscheint, es tatsächlich nicht ist. Zugleich bleibt für uns Christen die Mahnung Jesu aufrecht, die Motive unseres Betens zu hinterfragen: Bete ich, damit andere Menschen aufmerksam werden, oder bete ich um Gottes willen?

Besondere Beachtung erfordern Segnungen im öffentlichen Raum. Ich selbst habe den Segen Gottes über Feuerwehrautos und Einkaufszentren bis hin zum neuen Laborgebäude einer Universität erbeten. Segnen ist kein magischer Akt einer Beschwörung. Im Segen bitten wir um den Mut zur Menschlichkeit mitten in einer Welt der Wirtschaft und des Leistungszwanges. Der Segen ordnet Dinge und Handlungen in den Gesamtzusammenhang der Schöpfung ein und schützt den Menschen vor der Verabsolutierung endlicher Werte und Ziele in einer sehr ehrlichen Art: Der Mensch bekennt, dass er dazu aus eigener Kraft nicht fähig ist, und wendet sich genau deshalb mit seiner Bitte an Gott. Dieser Akt der Demut tut auch der Gesellschaft gut.

2.5 Allianzen

Der katholischen Kirche ist es eigen, Beziehungen zu den verschiedensten weltanschaulichen Gruppen und den unterschiedlichsten Religionen zu pflegen. Sie möchte auf diese Weise ihrer Sendung, Sakrament der Einheit der Menschen mit Gott und untereinander zu sein, gerecht werden. Dabei scheut sie sich nicht, im Interesse des größeren Gemeinwohles Allianzen mit anderen Personen oder Institutionen guten Willens einzugehen.

In meiner Zeit als Pfarrer in Großmugl konnte durch Kooperation von Pfarre und politischer Gemeinde ein Jugendprojekt realisiert werden, das 2005 im Rahmen der Dorferneuerung bei der „European Kids-Trophy" einen Anerkennungspreis errungen hat.

Die katholische Bewegung der Fokolare, um ein weltweites Beispiel anzuführen, lebt schon seit vielen Jahrzehnten ein bemerkenswertes Experiment. In dieser vom Heiligen Stuhl anerkannten Gemeinschaft können nicht nur Katholiken und Christen Vollmitglieder werden, sondern auch Menschen anderer Religionen und sogar Nichtglaubende. Damit ist nicht nur eine selbstverständliche Beziehung zu prinzipiell allen Menschen grundgelegt, sondern ein von einer tiefen Spiritualität getragenes Lebensexperiment gewagt worden. Dadurch wird auch die ganze Kirche auf neue Weise in Beziehung zu Menschen guten Willens gesetzt. Assisi 2011 war hierfür ein öffentliches Zeichen.

Auch in tagespolitischen Fragen, die den Menschen in seiner Lebensqualität betreffen, sucht die Kirche unvoreingenommen nach Koalitionen. Ein aktuelles Beispiel bleibt die „Allianz für den Sonntag". Dabei geht es der Kirche nicht darum, den Gottesdienstbesuch zu heben, sondern der Gesellschaft Freiheit zu bewahren, die verloren ginge, wenn man diese kollektive Unterbrechung des Arbeitsalltages zugunsten kurzsichtiger wirtschaftlicher Überlegungen abschaffte.

3. Spannungsfelder

Dass das öffentliche Auftreten der Kirche letztlich immer ein Eintreten für die Menschen ist, heißt nicht, dass dies konfliktfrei sein müsste. Die Anwaltschaft für die unbedingte Würde des Menschen aus dem Bewusstsein der Transzendenz ist heute immer weniger selbstverständlich. Vier Felder möchte ich deshalb abschließend ansprechen, in denen sich Spannungen zeigen.

3.1 Zwischen Position und Konsens

Öffentliches Handeln in einer pluralen Gesellschaft ist in der Regel nur in der Form des Kompromisses und des Konsenses möglich. Daher möchte die Kirche in Österreich von sich aus auch ihren Beitrag als Konsensvermittlerin leisten. Kardinal König hat gesagt: „Die Kirche steht über den Streitthemen."

So wichtig Kompromiss und Konsens sind, sie können nicht für alle Bereiche der Gesellschaft gelten, vor allem nicht für die grundlegenden Voraussetzungen der Demokratie auf der Basis der Menschenrechte. Kompromiss und Konsens in allen Fragen zu fordern, würde die Wertbasis unserer Gesellschaft letztlich verabschieden. So konnte die Kirche in der Diskussion um die Fristenlösung keinen Kompromiss eingehen und wurde zur entzweienden Partei. Sie nahm diesen Dissens in Kauf, um zu verhindern, dass die Bedeutung der unantastbaren Würde des Menschen aus dem öffentlichen Bewusstsein verschwindet. Partei muss die Kirche einnehmen, wenn es darum geht, auf der Seite derer zu stehen, die keine Stimme haben!

3.2 Anwältin der Armen und Verkünderin des Glaubens

Die im und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil herausgebildete „Option für die Armen" hat für die Kirche gerade auch in unserer reichen Gesellschaft ihre Bedeutung. Verschiedene Beispiele wurden schon genannt. Eine besondere Spannung aber entsteht im Einsatz der Kirche für Asylanten, die sehr oft Nichtchristen sind. Die Kirche weiß sich ihnen verpflichtet. Deshalb steht sie in der Spannung, ihre caritativen Kontakte einerseits nicht missionarisch zu verzwecken und andererseits ihren Verkündigungsauftrag um des Heiles der Menschen willen nicht preiszugeben. Diese Spannung zwischen Einsatz für die Armen, Dialog und Verkündigung ist eine Spannung, die weltweit gespürt und gelebt werden muss. Weil die Kirche aber Hilfe und Glauben nicht entzweit, bleibt sie auch in ihrem Dienst für Menschen anderer weltanschaulicher Ausrichtung authentisch als Glaubende erkennbar.

In diesem öffentlichen Feld droht die Kirche von verschiedensten Seiten, gerade auch von der Politik, vereinnahmt zu werden. Es ist daher wichtig, dass die Kirche ein eigenständiges Amt ausgebildet hat, das solchen Instrumentalisierungen den Riegel vorschieben kann.

3.3 Blick auf Individuum und Gesellschaft

Eine unaufhebbare Spannung liegt in der Hilfe für den Einzelnen in seiner Notlage, dem adäquat begegnet werden soll, und der Aufgabe, Vorkehrungen für strukturelle gesellschaftliche Verbesserungen zu treffen. So ist es selbstverständlich, dass die caritativen Dienste Es-

sen ausgeben. Ebenso wichtig sind aber auch nachhaltige Hilfestellung wie z.B. Kochkurse, die die Wiener Caritas in ihrem LeO Projekt beispielhaft realisiert hat.

Eine andere Leitdifferenz im kirchlichen Handeln, die auch ihre Schwierigkeiten hat, bleibt die Unterscheidung von Sünde und Sünder. Die Kirche hat dabei die nicht leichte Aufgabe, die Sünde klar zu benennen, aber in großer Weitherzigkeit und Hilfsbereitschaft dem Sünder entgegenzukommen. Die Kirche nimmt jeden einzelnen Menschen an, behält sich aber vor, menschliches Verhalten zu qualifizieren. Das ist die Voraussetzung für die Existenz von Moraltheologie, aber auch jedes humanen Rechtssystems.

3.4 Anspruch auf Wahrheit und Gewaltverzicht (Toleranz)

Papst Benedikt XVI. verweist immer wieder auf die Gefahr des Relativismus, der einem Verzicht auf „Wahrheit" gleichkommt. Die Kirche muss die Aussage „Jeder hat *seine* Wahrheit" ablehnen, weil es damit kein gemeinsames Leben geben kann. (Genauso lebt Wissenschaft vom Axiom, dass Wahrheit nicht nur subjektive Wahrnehmung ist.)

Wahrheitsanspruch bedeutet aber nicht die Notwendigkeit zur gewaltsamen Weitergabe der eigenen Überzeugung! Nach dem Beispiel Christi gehören das Zeugnis für die Wahrheit und radikaler Gewaltverzicht unbedingt zusammen. Wahrheit darf nicht aufgezwungen, muss aber angeboten werden. Wer erkannte relevante Wahrheit absichtlich verschweigt, macht sich schuldig. In diesem Sinne ist auch das von Kardinal Schönborn wiederholt gesprochene Wort zu verstehen: „Die Wahrheit ist zumutbar". Das gilt sowohl im Hinblick auf die österreichische Staatsverschuldung, auf Schattenseiten im kirchlichen Leben (Stichwort „sexueller Missbrauch") aber auch im Hinblick auf die Lehre der Kirche.

Wie kann die Kirche aber einer Gesellschaft religiöse Wahrheit zumuten, wenn diese nicht einmal die Wahrheit über ihre Nationalökonomie verträgt? Dennoch ist die Kirche überzeugt: Der Mensch ist der Wahrheit fähig! Die Kirche ist letztlich von einem intellektuellen und ethischen Optimismus im Blick auf den Menschen getragen. Daher setzt sie auf gelungene Beispiele und überzeugende Argumentationen, durch die Menschen, die sehr oft unbequeme Einsichten verdrängen, die Wahrheit erfahren können. Argumentation und Zeugnis (nicht Zwang und Gewalt!) sind die Mittel des Einstehens

für die Wahrheit. Nach dem Beispiel Jesu gehört hierzu auch die Leidensbereitschaft bis hin zum Martyrium.

Ich teile die Auffassung von Papst Benedikt XVI, der in Mariazell am 8.9.2007 sagte: „*Die Resignation der Wahrheit gegenüber ist meiner Überzeugung nach der Kern der Krise des Westens, Europas. Wenn es Wahrheit für den Menschen nicht gibt, dann kann er auch nicht letztlich Gut und Böse unterscheiden. Und dann werden die großen und großartigen Erkenntnisse der Wissenschaft zweischneidig: Sie können bedeutende Möglichkeiten zum Guten, zum Heil des Menschen sein, aber auch – und wir sehen es – zu furchtbaren Bedrohungen, zur Zerstörung des Menschen und der Welt werden. Wir brauchen Wahrheit. Aber freilich, aufgrund unserer Geschichte haben wir Angst davor, dass der Glaube an die Wahrheit Intoleranz mit sich bringe. Wenn uns diese Furcht überfällt, die ihre guten geschichtlichen Gründe hat, dann wird es Zeit, auf Jesus hinzuschauen, wie wir ihn hier im Heiligtum zu Mariazell sehen. Wir sehen ihn da in zwei Bildern: als Kind auf dem Arm der Mutter und über dem Hochaltar der Basilika als Gekreuzigten. Diese beiden Bilder der Basilika sagen uns: Wahrheit setzt sich nicht mit äußerer Macht durch, sondern sie ist demütig und gibt sich dem Menschen allein durch die innere Macht ihres Wahrseins. Wahrheit weist sich aus in der Liebe. Sie ist nie unser Eigentum, nie unser Produkt, sowie man auch die Liebe nicht machen, sondern nur empfangen und weiterschenken kann. Diese innere Macht der Wahrheit brauchen wir. Dieser Macht der Wahrheit trauen wir als Christen. Für sie sind wir Zeugen. Sie müssen wir weiterschenken in der Weise, wie wir sie empfangen haben, wie sie sich geschenkt hat.*“

4. Resümee

Die Kirche ist und bleibt mit ihrem Auftrag in einer spannungsreichen Verpflichtung. Sie spricht der Gesellschaft zugleich Heil zu und muss ihr Stachel im Fleisch sein. Sie wird Europa weiterhin an Gott erinnern müssen. Sie ist und bleibt in jedem Fall auf die Gesellschaft bezogen und ist daher immer eine Kirche in der Öffentlichkeit.

„Eine freie Kirche in einer freien Gesellschaft": Kirche und politische Gemeinschaft.
Zum politischen Handeln der „römisch"-katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart

Roman A. Siebenrock

Mein Beitrag umfasst zwei Teile. Im ersten Teil möchte ich kurz die Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat oder besser von „geistlicher und weltlicher Macht" durchleuchten und evaluieren. Traditionsbewusstsein als gefährliche Erinnerung für die Gegenwart ist nicht immer eine Stärkung aktueller Akteure, sondern trägt wegen ihrer vielfältigen Sonnen- und Schattenseiten auch zu erheblicher Irritation bei. Im zweiten Teil sind die Perspektiven des heutigen kirchlichen Handelns nach den normativen Texten dieser Kirche darzustellen und auf ihre mögliche gestalterische Kraft für die Zukunft in Österreich und Europa zu bedenken. Dabei sollen einschlägige Defizite und Ungereimtheiten innerhalb des Denkens und Handelns dieser Gemeinschaft nicht übersehen werden.

1. Unterscheide Kaiser und Gott – zur Dynamik einer singulären weltgeschichtlichen Differenzierung

Das konkrete Verhältnis zwischen römisch-katholischer Kirche und staatlicher Gewalt bzw. Macht ist im geschichtlichen Überblick so pragmatisch vielfältig und bisweilen verworren, dass es nicht leicht ist, durchgehende Grundlinien zu erkennen. Dennoch scheint es

mir, dass das Handeln der kirchlichen Akteure von zwei Grundfaktoren bestimmt war und ist. Der erste Faktor geht zurück auf Paulus (Röm 13), der nicht nur eine grundsätzliche Anerkennung staatlicher Macht als weltlich-zeitlicher Ordnungsgestalt in seiner „Zwei-Reiche-Lehre“ verlangte, sondern schrieb, dass alle staatliche Gewalt von Gott stamme (Röm 13,1). Eine gegenteilige Aussage, die die staatliche Gewalt in die Nähe des großen apokalyptischen Tieres brachte (Offb 13), konnte sich in den Großkirchen nach der ersten Verfolgungszeit in der Antike nicht mehr durchsetzen. Für kleinere Gruppen, in der Neuzeit besonders bei den Wiedertäufern in der Reformationszeit, blieb diese Einschätzung im Blick auf die großen Religionsparteien nach der Reformation aber grundlegend.[1] In dieser Linie gehören die Christgläubigen in dieser Welt immer zwei Gesellschaften an. Auch wenn ihre eigentliche Heimat im Himmel ist (Phil 3,20) und sie daher Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen des Himmels sind (Eph 2,19), stehen sie im Gehorsam dieser Welt (Röm 13,5). Wie aber soll und kann diese doppelte Loyalität fruchtbar und sinnvoll gelebt werden?

Als zweiter Hauptfaktor ist der Kampf für die Kirchenfreiheit zu nennen, in der sich insofern eine säkularisierende Dynamik entfaltete, weil darin sich die Entdivinisierung des Staates ankündigte, auch wenn lange noch gekrönte Häupter mit aktiver kirchlicher Hilfe als von Gottes Gnaden erkoren galten (und gelten). Dieser zweite Faktor steht in der Linie des Wortes Jesu von der Unterscheidung zwischen Kaiser und Gott (Mk 12, 17)[2] und führte zu einer grundlegenden Differenzierung der Gesellschaft, auch wenn die historische Auseinandersetzung im Investiturstreit ein Ringen um die Vorherrschaft von weltlicher oder geistlicher Macht war, in der die Kirche immer auch die Oberhoheit über die weltliche Macht zu erringen suchte.[3] In der Konsequenz hatte die Kirche diesen Streit nachhaltig verloren. Aber auf der anderen Seite hat sich, wenn auch eher gegen ihren Willen, mit Hilfe dieser Selbstbehauptung des römischen Papstes die Säkularisierung der weltlichen Herrschaft durchgesetzt und dazu beigetragen, die Unterscheidung Jesu auf eine strukturelle Ge-

[1] Diese Bemerkung ist für die Genese der USA, als der ersten Verfassung mit echter Religionsfreiheit, nicht unwichtig. Andererseits bleiben gerade diese Gruppen der sogenannten Freikirchen aus den historischen Kompromissen von Augsburg (1555) und dem Frieden von Münster und Osnabrück (1648) namentlich ausgeschlossen.

[2] Siehe dazu die Analysen zur Bedeutung der Religion für das Politische bei: Bärsch (2005).

[3] Zur neueren Forschung mit Quellen: Laudage (2006).

waltenteilung hin voranzutreiben.[4] Diese Faktoren zeigen sich in der Geschichte der Kirche auf sehr unterschiedliche Weisen, teilweise so verborgen und hintergründig, dass bisweilen an bloße Pragmatik zu denken ist.

Doch das Christentum war immer inmitten der Geschichte, immer in Kontroversen, immer am Rande des Scheiterns und zu Selbstbehauptung und Hingabe herausgefordert. Nie gab es einen ruhigen und heilen Anfang, stets mussten die Glaubenden in einer persönlichen und kollektiven Unterscheidung der Geister im Licht des Evangeliums und wachsender Traditionserfahrung ihre konkrete Situation bedenken und ihr Handeln neu ausrichten.[5]

Historisch können unter dieser Rücksicht im Blick auf unsere Fragestellung drei epochale Konstellationen unterschieden werden, auch wenn sie nicht zeitlich einander folgen oder klar gegeneinander abgegrenzt werden können. Diese Konstellationen überlappen sich und lassen sich z.B. in etwa auch heute noch feststellen. Die erste Konstellation, die älteste, kann die Epoche der marginalisierten und verfolgten Christenheit genannt werden. Sie hat in den letzten Jahrzehnten in ungeahntem Ausmaß und vor allem in Europa kaum bemerkt neue Bedeutung gewonnen.[6] Die zweite Konstellation wird als Epoche der Staatskirche bezeichnet und hat ihre erste Ausformung nicht unter Kaiser Konstantin (+337), der dieser Epoche den Namen geben musste, sondern unter den Kaisern Theodosius (+395) und vor allem Justinian (+565) gewonnen, weil erst unter den letztgenannten nicht-christliche oder häretische Gruppen, Kulte und Philosophenschulen ausdrücklich verboten und verfolgt wurden. In dieser Epoche ist eine bestimmte Form der Christenheit nicht nur die privilegierte Religionsform. Zu ihrem Kennzeichen gehört vor allem, dass andere Religionen oder Christentumsformen, so im Zeitalter des Konfessionalismus in Europa nach der Reformation, unter-

[4] Ich folge hier der Grundthese der umfassenden Geschichte des Westens: „Die Unterscheidung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt erscheint im historischen Rückblick als Keimzelle der Gewaltenteilung überhaupt, als Freisetzung von Kräften, die sich erst durch diese Trennung voll entfalten und ausdifferenzieren konnten." Winkler (2009), 20.

[5] Mit dieser Sicht der Kirchengeschichte als dramatische Entwicklung und ständiger Veränderung stehe ich in der Tradition von: Newman (1969).

[6] Als Erstinformation siehe: http://www.bibelstudium.de/index.php?articles/1237/Christenverfolgung+heute. Es ist bemerkenswert, dass vor allem evangelikale oder charismatische Gruppen auf diese Tatsache hinweisen. Die Großkirchen sind auch hier etwas zurückhaltender.

drückt oder sogar blutig verfolgt wurden. Diese Konstellation ist die am längsten andauernde in der Geschichte gewesen und hat immer auch zur Verfolgung von Christen durch Christen, ja sogar zu Kriegen von Christen gegen Christen geführt. Als dritte Konstellation ist die Epoche verfassungsrechtlich garantierter Religionsfreiheit anzusehen, die erstmals mit dem amerikanischen Staatsexperiment gewagt wurde, und heute als Merkmal des Westens angesehen werden kann. In dieser Konstellation ist, wie das Beispiel Englands zeigt, Religionsfreiheit auch unter den konstitutionellen Bedingungen einer formalen Staatskirche möglich. Im verfassungsrechtlichen Typus kann das konkrete Verhältnis von Kirche und Staat sehr unterschiedlich gestaltet werden: von enger Kooperation wie in Deutschland bis zur streng-säkularen Trennung, die zur Privatisierung religiöser Traditionen und Zeichen durch Ausschluss aus der Öffentlichkeit führen kann.[7] Diese idealtypische Unterscheidung beschreibt nicht immer adäquat die Wirklichkeit der Geschichte und Gegenwart, ist aber hilfreich zur Klärung der aktuellen römisch-katholischen Handlungsoptionen und zur Analyse der Geschichte. Denn nicht immer konnte sich die Kirche ihre gesellschaftlichen Bedingungen aussuchen oder aktiv mitgestalten. Zudem haben die unterschiedlichen christlichen Kirchen und Gemeinschaften politisch und gesellschaftlich unterschiedliche Optionen, auch wenn in Österreich diese Unterschiede immer weniger markant werden.

Die kirchlichen Handlungsweisen entwickeln sich also grundsätzlich aus dem Impuls der Schrift, den Erinnerungstraditionen der eigenen Geschichte und den pragmatischen Möglichkeiten innerhalb einer bestimmten Zeit und Gesellschaft. Diese strukturellen Vorgaben werden natürlich immer durch persönliches Charisma, Geschick oder Missgeschick, individuellem Ehrgeiz und immer wieder persönliche Eigeninteressen geprägt. Es reicht daher nicht hin, nur einen Aspekt im Auge zu behalten. Grundsätzlich aber lässt sich insbesondere seit dem Verlust des Kirchenstaates (1870), also der Enthebung der Kirche von unmittelbarer territorialpolitischer Macht, sagen, dass die Gesamtkirchenleitung immer auch darauf abzielt, christlich-kirchliches Leben in einem Mindestmaß in den jeweiligen Gesellschaften zu ermöglichen. Gehen wir diesen einzelnen Faktoren noch einmal eigens nach.

[7] Zur Konstellation in Europa siehe die Übersicht des langjährigen Beauftragen des Kommissionspräsidenten für die Religionsgemeinschaften: Weninger (2007).

1.1 Grundlegung in der Schrift

Für das Verständnis des kirchlichen Handelns werden neben der allegorischen Auslegung der „zwei Schwerter“ (Lk 22,38) seit Papst Gelasius I. (492-496) recht unterschiedliche Bezugstexte wirksam. Vor allem ist die geschichtliche Entwicklung von drei Stellen in ihrer wechselseitigen Durchdringung und spannungsreichen Zuordnung geprägt. Zum einen ist es die schon genannte jesuanische Unterscheidung von Kaiser und Gott (Mt 22,21). Dann bleibt die entscheidende Forderung im Konfliktfall in Erinnerung, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen (Apg 5,29). Schließlich darf die Unterscheidung der beiden Reiche (Röm 13) mit ihrer theologischen Legitimierung der Obrigkeit nie ausgespart werden. Auch wenn die apokalyptische Entlarvung der staatlichen Gewalt (Offb 13) nicht annäherungsweise jene Wirksamkeit erringen konnte wie die zuvor genannten Stellen, blieb dieser Bezug in Verfolgungszeiten mit dem Verweis auf das Motiv des Antichristen (1 Joh 2,18.22; 2 Joh 1,7)[8] sowohl für innerkirchliche Kritik, als auch für die Kritik am entgleisenden Staat wirksam. Kirchliches Handeln, sowohl in den amtlichen Akteuren, als auch in einzelnen Gruppen und Personen, zeigt ein breites Spektrum: Es reicht vom prophetischen Widerstand, über das Leben im Verborgenen bis zur Legitimation von Gewalt und Herrschaft. Dennoch ist in diesem weiten Spektrum nicht beliebiges Handeln auf Dauer legitimierbar. Immer führt die Christenheit nicht nur in ihrer Theologie einen kritischen Diskurs zu aktuellen Optionen.[9] Es gibt keine Epoche der Christenheit, in der sich nicht Kritik in allen ihren Varianten an der aktuellen Verfassung und Handlungsweise der Kirche äußerte. Sowohl alternative Ordensgründungen und Bewegungen als auch kritische Diskurse sind immer festzustellen. Dem Christentum ist diese Unruhe und Dynamik eigen, weil die Glaubenden Pilger in der Geschichte sind und ihre Heimat im Himmel ist. Diese geschichtliche Dynamik gerät eo ipso immer in Spannung oder Konflikt zu den Selbstbehauptungs- und Institutionalisierungstendenzen der Kirchen.

[8] Zur immensen Wirkungsgeschichte dieses Motivs siehe: Delgado/Leppin, Hg. (2011).

[9] Als klassisches Beispiel sei an die Eroberung Lateinamerikas durch Spanien erinnert und die kritische Diskussion in der spanischen Theologie und Kanonistik: Delgado (1996).

1.2 Anerkennung des Kaisers als weltlicher Herrscher und Dekonstruktion seines göttlichen Anspruchs

Bei aller Konfliktivität der Beziehungen zwischen den wachsenden christlichen Gemeinden und ihrer Verfolgung in der Antike blieben die oben genannten Grundfaktoren bestehen: Anerkennung des Kaisers (bzw. Roms) als weltlicher Ordnungsmacht und Entgöttlichung seiner Herrschaft. In dieser Hinsicht wurden auch die Trinitätslehre und die Christologie religionspolitisch wirksam.[10]

Damit – so scheint es mir – wird die erste Entsakralisierung der politischen Gewalt eingeleitet, die auch als die erste „Säkularisierung“ in der Geschichte Europas bezeichnet werden muss. Daraus entwickelte sich eine doppelte Loyalität der Glaubenden: einerseits gegenüber der staatlichen Macht und in Priorität dazu zu Christus, bzw. zum Repräsentanten Christi in der Geschichte, dem Bischof von Rom in der römisch-katholischen Tradition. Diese doppelte Loyalität (kirchlich gewendet) findet sich z.B. in England nach 1534 bis zur rechtlichen Anerkennung der Katholiken 1839. Für die Erhaltung des Reiches zu beten, wurde auch im Mailänder Edikt selbstverständlich erwartet. Diese Haltung wurde z.B. auch im Streit um das Laizitätsgesetz in Frankreich (1905) von Papst Leo XIII. von den Katholiken gefordert, auch wenn dieses Gesetz den kirchlichen Primärinteressen zuwider lief.

1.3 Kirche als Garantin weltlicher Machtausübung im Widerstreit mit dem Herrscher als Schutzherr der Kirche oder deren Oberhaupt

Die sogenannte konstantinische, vielleicht doch eher justinianisch zu nennende Epoche der Christenheit kennt sehr unterschiedliche Konzepte: Mit der ersten heilsgeschichtlichen Theologie, die von Eusebius als theologische Legitimation Konstantins entwickelt wurde,[11] liegt ein religionspolitisches Konzept vor, das in verschiedenen Varianten sich geschichtlich entfaltet hat[12], und bis heute, z.B. in England, rituell erneuert wird. Entscheidend im Westen wird, dass

[10] Deren Wirksamkeit hat Peterson als Unmöglichkeit einer politischen Theologie, die die christliche Verkündigung als Rechtfertigung einer politischen Situation versucht, nachgewiesen: Peterson (1994).

[11] Eusebius von Cäsarea (2007). So wurde ja die Königsweihe bis ins späte Mittelalter als Sakrament angesehen.

[12] Die Rede vom „Gottes Gnadentum“ mit Salbung oder Segnung geht christlich immer einher mit der ikonographischen Erinnerung an David und Moses. Eine direkte Genealogie jedoch ist nicht zu finden.

die Kirche Garantin für die „translatio imperii“ wird, indem sie auch die Kaiser zu krönen beanspruchte, und auf der anderen Seite der Kaiser konstitutiv Schutzfunktionen für die Kirche zu übernehmen hatte. Die Konfliktsteigerung dieser beiden Repräsentanten der geistlichen und weltlichen Macht aber führt, wie schon gesagt, zu jener Gemengenlage, von der die Differenzierungsprozesse Europas wesentlich geprägt wurden. Die dadurch immer wieder neu auszutarierende Balance findet ihren ersten vertraglichen Ausdruck im „Heiligen Römischen Reich“ im Wormser Konkordat (1122). Das Konkordat bleibt bis heute das rechtliche Vertragswerk, mit dem die römisch-katholische Kirche ihr Verhältnis zum Staat zu gestalten sucht – auch mit jenen Staaten, die Glaubende verfolgen. Welche konkrete pragmatische Überlegungen auch immer die einzelnen Vertragsabschlüsse mitbestimmen wollen, das Konkordat ist eine grundlegende Option auf Recht und damit auf die Verlässlichkeit und für alle einklagbare Verbindlichkeit einer religiösen Gemeinschaft. Gottesglaube stiftet zu allen Menschen eine verlässliche Beziehungsbereitschaft, die zum Wohl der Nichtglaubenden werden soll und kann.

1.4 Kirche als transnationale, universale und hierarchische Gemeinschaft

Im Gegensatz zu den reformatorischen Kirchen und Gemeinschaften und ihrer Konstitution von Nationalkirchen durch die Übergabe der Jurisdiktion an den jeweiligen Landesfürsten entwickelte sich die römisch-katholische Kirche – oft in pragmatischer Verrenkung – zu einer eigenständigen Körperschaft, die ihre Eigenständigkeit immer wieder als Quasi-Staat territorial im Ringen der Mächte zu sichern suchte. Die dominant werdende theologische Qualifikation der Kirche als „societas perfecta“ bedeutete auch, dass die Kirche alle ihre wesentlichen Vollzüge und Aufgaben selber, also ohne staatliche oder andere „fremde“ Hilfe, zu entscheiden vermag. Die Kirche ist in allen ihren eigenen Entscheidungen und Vollzüge autonom. Die ursprüngliche Rede von der Kirchenfreiheit muss sich daher in den unterschiedlichen Epochen und politischen Konstellationen verschieden ausbilden. Diese pragmatische Bestimmung setzt die epistemologische Tradition, dass die Kirche für die Wahrheitsfindung auf „fremde Orte“, also auf Philosophie, Geschichte und alle Wissensformen des Menschen verwiesen bleibt, nicht außer Kraft, sondern gibt dieser wesentlichen Beziehung erst ihren normativen Rahmen.

Der Begriff „societas perfecta“ war vor allem gegen jenes Staatskirchentum gerichtet, das sich besonders in Frankreich unter Ludwig XIV. entwickelte und als „Gallikanismus“ zurückgewiesen wurde. Diese französische Tradition, wonach kirchliche Verlautbarungen jeglicher Art erst Geltung durch die Zustimmung des Königs erlangen konnten, hat auch die Französische Revolution nicht revidiert, sondern mit der Zivilverfassung des Klerus (1790) verschärft. Der römisch-katholischen Kirche prägte sich die Erfahrung des revolutionären Terrors und der Massenverfolgungen von romtreuen Glaubenden und Priestern als „Trauma des 19. Jahrhunderts“ ein. Dies führte zu einer pauschalen und scharfen Verurteilung aller in dieser Zeit sich in Europa entwickelnden Menschenrechte, vor allem des Rechtes auf freie Meinungsäußerung, Gewissens- und Religionsfreiheit. Die Erfahrungen der Glaubenden unter den Bedingungen verfassungsmäßiger Religionsfreiheit in den USA konnten sich hingegen erst im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) gesamtkirchliches Gehör verschaffen.[13]

Diese Entwicklung wird durch die dogmatische und kanonische Ausbildung des modernen Papstamtes mit der Definition der Unfehlbarkeit (Lehrautonomie) und des Jurisdiktionsprimats (Leitungsautonomie) im Ersten Vatikanischen Konzil (1870) deshalb vollendet, weil mit diesem Dogma die Letztentscheidungskompetenz endgültig als geklärt anzusehen ist. Auch wegen der damals selbstverständlichen Auffassung von der Monarchie als idealer Staatsform ist die katholische Kirche in ihrer gesamtkirchlichen Verfassung daher bis heute als aufgeklärte absolutistische (Wahl-)Monarchie anzusehen.[14] Mit dem Ende der Monarchien (nach 1918) und den Erfahrungen der Totalitarismen des 20. Jahrhunderts ist erst seit der Weihnachtsansprache von Pius XII. (1944) ein Umdenken festzustellen, das mit der Anerkennung der Religionsfreiheit im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) zu einer Neubestimmung der Verhältnisse führte.[15]

[13] Schatz (1986).

[14] Das schließt nicht aus, dass sich auf verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Gemeinschaftsformen sehr unterschiedliche Sozialisierungs- und Leitungsstile herausgebildet haben und sich immer wieder neu bilden. Traditionell wird hier dem Wahlrecht eine hohe Bedeutung eingeräumt.

[15] Zu dieser Entwicklung siehe den Kommentar des Autors zur Erklärung des Konzils zur Religionsfreiheit: Siebenrock (2009).

2. Die Unterscheidung und Kooperation von geistlicher und weltlicher Macht („Staat und Kirche“) in der Gegenwart

Die derzeitige politische Positionierung der Gesamtkirche hat eine bis heute gültige Formulierung nach dem Zweiten Weltkrieg in Österreich gefunden. Das Marienzeller Manifest von 1952 hat sich als weitsichtig und in hohem Maße als tragfähig erwiesen. Dabei fällt vor allem die innovative Neupositionierung der alten Frage des Verhältnisses von Katholischer Kirche und Staat, bzw. geistlicher und weltlicher Macht auf. Das Verhältnis wird damals bereits „zivilgesellschaftlich“ als Verhältnis von freier Kirche in einer freien Gesellschaft ins Auge gefasst und ist die Grundlage für einen Text, der die Regierung wegen ihrer mangelnden Familienpolitik kritisiert. Damit positioniert sich die Kirche nicht gegenüber dem Staat oder der Regierung, sondern als zivilgesellschaftliche Gruppe in einem Staat, der durch seine freiheitliche Rechtsverfassung Anerkennung verdient. Damit ist aber auch implizit gegeben, dass der Staat die weltanschauliche Orientierung seiner Bürgerinnen nicht bestimmen darf und soll.

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) hat eine Neubestimmung des Verhältnisses von politischer Gemeinschaft und Katholischer Kirche vor allem in der Erklärung zur Religionsfreiheit („Dignitatis humanae“) und in der Pastoralkonstitution („Gaudium et spes – über die Kirche in der Welt von heute“) entwickelt. Diese Grundlagen wurden seitdem ausgebaut und unter den Bedingungen unterschiedlicher, ja auch widersprüchlicher Erfahrungen vertieft. Diese Neuausrichtung hat politisch und gesellschaftlich zu enormen Veränderungen geführt.[16] Was in Österreich die „Ära König“ genannt worden ist, findet sich in unterschiedlichen Formen auch in anderen Ländern. Die Kirche entwickelte sich seitdem immer mehr zu einer freien Kraft in einer freien Gesellschaft[17], auch wenn sich der eine Urimpuls je nach Kontext und eigenem Personal recht unterschiedlich entfalten muss.

[16] Die Entwicklung in Osteuropa unter Johannes Paul II. ist kein singulärer Fall. Von unserer Öffentlichkeit kaum wahrgenommen sind Phänomene wie: Die Rosenkranzrevolution auf den Philippinen, die beständige Friedens- und Dialogarbeit der Bewegung von Sant Egidio oder das Lebensexperiment der Fokolare, die Menschen aller Überzeugungen als vollwertige Mitglieder in eine Gemeinschaft integrieren, die volle kirchliche Anerkennung gefunden hat.

[17] Die Konsequenz dieser Entwicklung ist vor allem daran zu erkennen, dass die Kirchenleitung keine konfessionelle Partei anstrebt oder unterstützt und auch Bezeichnungen wie „christliche Gesellschaft“, wie jüngst in Somalia, abweist.

Diese Entwicklung kann auf ihre Konsequenzen nach innen und außen betrachtet werden. Nach innen wird auf die Bedeutung des persönlichen Bekenntnisses und der Möglichkeit Wert gelegt, seinen Glauben auch öffentlich zu bezeugen und aus dieser Überzeugung die gesellschaftliche Wirklichkeit mitzugestalten. Nach innen führt diese Entwicklung aber auch zu größerer Pluralität, die immer wieder nach dem „Katholischen“ fragen lässt. Dass die Bereitschaft zum Dialog nach außen mit unterschiedlichen Gruppen eine innerkirchliche Pluralität zur Folge haben muss, wird bis heute nicht hinreichend wahrgenommen. Der bloße Verweis auf die päpstliche Letztkompetenz erscheint mir ein unzureichendes Instrument zu sein, diesen notwendigen Dialog nach innen zu gestalten. In den letzten Jahren erhöhten sich daher die innerkirchlichen Spannungen und Differenzen.

Nach außen engagiert sich die Kirche auf dem Boden der Menschenrechte für die Gestaltung des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens aus christlichen Überzeugungen, oftmals mit ökumenischem Profil. Dabei wird bei aller Kritik an verschiedenen Entwicklungen prinzipiell die verfassungsrechtlich garantierte Freiheit in der Gestaltung der weltanschaulichen Einstellungen von Individuen und Gruppen in Europa nicht in Frage gestellt. Derzeit ziehen die Fragen zum Beginn und Ende des Lebens einerseits, andererseits aber auch die Frage der rechtlichen Ausgestaltung neuer Formen von Beziehungen, insbesondere bei gleichgeschlechtlichen Partnerschaften oder eheähnlichen Bindungen die größte Aufmerksamkeit auf sich. Gerade weil es bleibende Aufgabe der Kirche bleibt auf die Verfolgung der Schwestern und Brüder im Glauben in aller Welt hinzuweisen, sieht sie sich verpflichtet, für Respekt oder wenigstens Toleranz gegenüber Personen mit anderen religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen einzutreten. Hier bildet sich eine umfassende neue Solidarität für die Präsenz religiöser Symbole in der Öffentlichkeit. Eigens sei darauf hingewiesen, dass mit großer Sensibilität auf neue Formen des Antisemitismus und antijüdischer Ausschreitungen reagiert wird. In dieser Hinsicht hat das Zweite Vatikanische Konzil eine epochale Wende bewirkt, die nicht mehr rückgängig gemacht werden kann.

Diese hier nur in einigen Feldern angedeutete neuere Lehr- und Praxisentwicklung hat jüngst das „Kompendium der Soziallehre der

Kirche" zusammengefasst.[18] Mit diesem Leitfaden sollen im nächsten Schritt die grundsätzlichen Rahmenbedingungen geklärt werden, in dem das Handeln der katholischen Kirche weltweit steht (oder stehen sollte). Die Positionen und Beispiele, die der Herr Weihbischof genannt hat, können durchaus als repräsentativ für die weltweite Situation des Handelns der Kirche angesehen werden.

2.1 Politisches Handeln als Grunddimension der kirchlichen Sendung

Das kirchliche Handeln wird auch in seiner politischen und gesellschaftlichen Dimension dogmatisch grundgelegt; d.h. es orientiert sich an Überzeugungen, von denen die Kirche überzeugt ist, dass sie das Evangelium heute authentisch repräsentieren. Das Handeln der Kirche wird dadurch verbindlich an die Vorgabe der Offenbarung zurückgebunden. Fassen wir diese zunächst kurz zusammen.

Aus der trinitarisch-monotheistischen Tradition gewinnt die Kirche ein sich vertiefendes Verständnis für die Einheit der Menschheit als Mitgeschöpfe in einer gefährdeten Schöpfung. Auch gegen die Tendenzen ihrer Mitglieder und nationalen Organisationseinheiten ist die katholische Kirche als Universalkirche eine auf die ganze Menschheit hin offen und ihr verpflichtende Gemeinschaft. Sie muss daher alle Stammestendenzen und Gruppenegoismen überwinden. Während des Pontifikats von Johannes Paul II. wird eine Grundunterscheidung in der gesellschaftlichen Entwicklung bemerkbar, die in ihrer Struktur an die Geschichtstheologie des Heiligen Augustinus erinnert, der in seinem Alterswert „De civitate dei" die Geschichte der Menschen als Ringen zweier Formen der Liebe interpretiert hat: „Demnach wurden die zwei Staaten durch zweierlei Liebe begründet, der irdische durch Selbstliebe, die sich bis zur Gottesverachtung steigert, der himmlische durch Gottesliebe, die sich bis zur Selbstverachtung erhebt."[19]

Die neue Differenz scheint im Gegensatz zwischen einer „Zivilisation der Liebe" und einer „Zivilisation des Todes" gefunden zu sein. In der neuen Differenz wird der heilsgeschichtliche Pessimismus Augustins dadurch überwunden, insofern diese Regel an das dreifache Liebesgebot Jesu (Mk 12,29-34) zurückgebunden wird, dessen Selbsthingabe zum Heil der Welt, die die Mitte des Lebens

[18] Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (Hg.) (2004): Kompendium der Soziallehre der Kirche. Dieses Kompendium wird im weiteren Haupttext mit KSK sowie entsprechender Nummer abgekürzt.

[19] Augustinus (2011) XIV, 28.

der Kirche aus der Eucharistie mitgestalten soll, und aus der a priori niemand ausgeschlossen ist. Deshalb eignet sich diese Differenz auch als Grundlage für die Gemeinsamkeit aller Menschen guten Willens im Aufbau einer humanen Gesellschaft. Der Begriff einer „Zivilisation der Liebe" ruft kirchlich, gesellschaftlich und politische stets die Würde des Menschen als Maß allen Handelns nach innen und nach außen in Erinnerung. Andererseits weiß die Kirche aus langer Erfahrung, dass die Gefährdung des Menschen durch den Menschen (auch aus dem Erschrecken gegenüber der eigenen Geschichte) und seine vielfältige Ohnmacht gegenüber Mächten und Gewalten uns dazu auffordert, wachsam zu bleiben und sowohl die Diakonie als auch den Kampf gegen das unter uns schlummernde Böse nie als überholt anzusehen. Obwohl sie aus einem Grundvertrauen der Gnade Gottes lebt, weiß sie realistisch um die vielfältigen Gefährdungen des menschlichen Lebens, deren Ursache sie zwar primär im zwiespältigen Herzen des Menschen ansiedelt, aber dennoch nicht blind wird für sündige Strukturen und Systeme. Vielfach wird daher die Alternative zwischen einer Zivilisation der Liebe und einer Zivilisation des Todes beschworen.[20]

Zwei Perspektiven, die schöpfungstheologische und die des Evangeliums Jesu Christi, als Beziehung von Vernunft und Glauben gefasst, bestimmen die doppelte Argumentation der katholischen Soziallehre. Die schöpfungstheologische, an die gemeinsame Vernunft der Menschen sich richtende Lehrform drückt sich in jenen naturrechtlichen Aussagen aus, in denen als Vorgabe allen Handelns des Menschen dazu aufgefordert wird, einerseits die vorausgehende Würde der menschlichen Person als unveräußerliche Menschenrechte anzuerkennen, andererseits aber auch die potentiellen Gefahren des Totalitarismus menschlicher Macht zu beachten. Nach dem Beispiel Jesu weiß sie sich in der Nachfolge des Herrn dazu aufgefordert, das Böse mit Gutem zu beantworten und in allem der Liebe den Vorrang einzuräumen. Daher stehen ethisch-moralische Verpflichtungen und die Aufforderung zur radikalen, nicht einklagbaren Nächsten- und Feindesliebe nur scheinbar paradox nebeneinander.

[20] Siehe hierzu die Arbeit zur Sicht Europas des epochalen Papstes: Rabanus (2004).

2.2 Staat und Kirche: Anerkennung wechselseitiger Autonomie

Das Verhältnis von Kirche und politischer Gemeinschaft[21] ist ein Verhältnis in wechselseitiger Anerkennung von Autonomie und Freiheit, aber auch ein Verhältnis, das um die wechselseitige Verwiesenheit im Dienst an der Würde des Menschen und Gerechtigkeit weiß. Daher ist sowohl die wechselseitige Autonomie als auch ihre jeweilige Freiheit nicht Selbstzweck, sondern stehen im Dienst an der immer neu gefährdeten Würde und Freiheit des Menschen. Politische Gemeinschaft und Kirche stehen im Dienst einer Menschheit, die durch eine grundlegende Krise geht.

2.3 Anthropologie: Evangelium und Naturgesetz

Die Kirche versteht sich als „Anwältin der Transzendenz des Menschen", die aus dem Licht des Evangeliums der Liebe und als Auslegerin des Naturgesetzes, bzw. der Menschenrechte und der Bedeutung der Wahrung der Schöpfung, grundlegende Impulse und Orientierungen für das Gelingen des individuellen und gesellschaftlichen Lebens einbringen kann; – und auch zeichenhaft als Modell zu verwirklichen vermag. Von dieser Vorgabe her wird die Kirche immer wieder die verschiedenen Dimensionen der politischen Gemeinschaft beleuchten, ohne eine alles umfassende oder gar alles bestimmende Kompetenz erheben zu wollen. In der Anerkennung der berechtigten Autonomie weltlicher Teilbereiche tritt sie jedoch dafür ein, dass Mittel- und Zielvorstellungen nicht wertfrei oder gar selbstregulierend der Dynamik der Systeme überlassen werden können.

2.3.1 Grundlage und Ziel

In der biblischen Grundlegung (David KSK 378) durch Jesus werden drei Bestimmungen wirksam: Die Unterscheidung von Kaiser und Gott (Mk 12,13-17, par), die sich in der sogenannten „Zwei-Reiche-Lehre" (Röm 13) widerspiegelt, die Ablehnung eines engen politischen Messiasverständnisses und – die eher in der Tradition zu kurz gekommene – Kritik des Politischen in der Apokalyptik (Offb 12), die als Überschreitung der gottgewollten Ordnung durch die menschliche Macht interpretiert wird (KSK 182; mit Verweis auf Offb 19,20; 17,6).[22] Damit eröffnet das Evangelium der siegreichen,

[21] Wie das Mariazeller Manifest spricht der KSK nicht vom Staat.

[22] Die Aufnahme der apokalyptischen Perspektive in kritischer Wendung in einem normativen universalkirchlichen Text bedeutet auch, dass sich die Kirche nicht mit einer

armen Liebe Gottes einen kritischen Blick auf jegliche Form menschlicher Machtausübung. Die Differenz zwischen einer Zivilisation der Liebe und des Todes drückt diese Differenz auch in der gesellschaftlichen Grundvision der Kirche aus (KSK 391).

Allein als Dienst an der menschlichen Person in ihrer freien Würde und sozialen Struktur kann sich die politische Macht legitimieren (KSK 388). Als Volk sind den Menschen zudem Werte eigen, die eine spirituelle und moralische Einheit konstituieren. Da es immer zwischen Volk und Nation eine Differenz gibt, erhebt sich die Problematik der Minderheiten und ihres Schutzes. Deshalb ist die wesentliche Basis alles Politischen die Anerkennung, Wahrung oder Förderung der Menschenrechte. Da Recht aber allein nicht hinreicht, spricht der KSK von Bürgerfreundschaft (KSK 390). Damit kommen wesentliche vorpolitische und kulturelle Vorgaben der Gemeinschaft zum Ausdruck.

2.3.2 Die politische Autorität

Die Notwendigkeit der politischen Autorität entspricht ihrer Aufgabe, das freie Zusammenleben der Personen zu schützen und zu ermöglichen. Sie ist jedoch an das Sittengesetz gebunden und hat deshalb die wesentlichen menschlichen und sittlichen Werte anzuerkennen, zu achten und zu fördern (KSK 397). Die Kirche spricht von vorgegebenen, eingestifteten Werten. Der Gehorsam gegenüber der Autorität misst sich an ihrem Gehorsam gegenüber diesen vorgegebenen sittlichen Werten. Daher sind der Einspruch aus Gewissensgründen (KSK 399), sowie das Widerstandsrecht (KSK 400-401) von dieser Vorgabe her legitim, ja unter Umständen sogar geboten.

2.3.3 Die Demokratie

Der KSK definiert lapidar: „Subjekt der politischen Autorität ist das Volk, das in seiner Gesamtheit als Souverän betrachtet wird" (KSK 395). Dabei denkt die Kirche nicht allein an die formellen Verfahren, sondern vor allem an die Anerkennung der Werte, die die demokratische Vorgehensweise inspirieren. Deshalb ist der wachsende moralische Relativismus eine ernste Gefahr (KSK 407).

bestimmten politischen Ordnungsstruktur verbünden kann. Sie prüft diese immer in ihrem Dienst an der Würde und Freiheit aller Menschen. Deswegen optiert das KSK klar und eindeutig für eine demokratische Grundordnung in freiheitlicher auf den Menschenrechten beruhenden Verfassung.

2.3.4 Die politische Gemeinschaft im Dienst der Zivilgesellschaft

Zur Ausbildung dieses Bezugspunktes der politischen Gemeinschaft hat die Kirche mit „ihrem Bild vom Menschen als einem autonomen, zur Transzendenz hin offenen Beziehungswesen beigetragen" (KSK 417). Dadurch widerspricht sie dem Totalitarismus verschiedener Ausprägung zugunsten eines „sozialen Pluralismus" (KSK 417). Daher gebührt der Zivilgesellschaft Vorrang vor der politischen Gemeinschaft, die zur Anerkennung des Subsidiaritätsprinzips führt.

2.4 Staat und Religionsgemeinschaften

Die Prinzipien, die heute von der katholischen Kirche vertreten werden, sind im Mariazeller-Manifest von 1952 ausgedrückt und angelegt. Die Forderung von Religionsfreiheit für alle Menschen beruht auf der Anerkennung ihrer Würde und Freiheit als Individuen wie als soziale Wesen. Auch wenn aufgrund kulturell-geschichtlicher Entwicklung in einem Staat einer Religion eine besondere Anerkennung gewährt wird, darf das nicht auf Kosten anderer gehen.

Die Prinzipien der Kirche im Verhältnis zur politischen Gemeinschaft können mit einer sich wechselseitig tragenden Bestimmung gefasst werden. Die Anerkennung von Unabhängigkeit und Freiheit von Kirche und politischer Gemeinschaft ist die Voraussetzung für eine dem Menschen wirklich dienenden Kooperation (KSK 424-425). Die Kirche erhebt daher den Anspruch auf rechtliche Anerkennung (und dadurch auch für andere), um ihren Dienst realisieren zu können.

2.5 Weitere Perspektiven

Da die katholische Kirche eine Weltgemeinschaft ist, kann ihre Perspektive nie nur auf ein Land oder eine Kultur eingeschränkt werden.

2.5.1 Die gesamte Menschheit

Als ältester „global Player" hat sie eine Vision von der Einheit der Menschheit, die dadurch ihre angemessene Verwirklichung findet, dass das wahre Gemeinwohl von der Menschheit her definiert wird, und die globale Solidarität und Diakonie immer mehr verwirklicht werden sollte.

2.5.2 Wahrung der Schöpfung und Einsatz für den Frieden

Diese beiden Visionen, wobei das ökologische Bewusstsein eindringlich erst in den 70er Jahren erwacht, bestimmen das Handeln der Kirche auf globaler Ebene. Während ihr Friedensengagement z.B. nicht allein in Assisi (1986, 2002; und nun 2011) schon symbolischen Ausdruck gewonnen hat, ist dies in ihrer schöpfungstheologischen Sensibilität noch nicht geschehen. Unter diesem Aspekt setzt sich die Soziallehre vor allem mit der wissenschaftlichen Eroberung und Nutzbarmachung des Lebens (Stichwort „Biotechnologie") auseinander.

3. Zur derzeitigen Gestalt des kirchlichen Handelns

In der nachkonziliaren Debatte und Praxis zeigen sich verschiedene entscheidende Entwicklungen, die auch das Handeln bestimmen, wie es Weihbischof Turnovszky berichtet.

Lehre und Praxis der katholischen Kirche erteilen nicht nur allen Vorstellungen einer Staatsreligion eine Absage, sondern versuchen, wie es Kardinal König in Österreich zeigte, eine grundsätzliche Äquidistanz zu politischen Parteien zu leben. Wertüberzeugungen können aber in unterschiedlichen Frage- und Problemstellungen eine größere Nähe oder Distanz zu einer bestimmten politischen Gruppierung begründen. Deshalb sind Konflikte nicht ausgeschlossen, sondern geradezu unvermeidbar in einer Gesellschaft, die die Würde des Menschen aufzulösen begonnen hat.

Die neue Positionierung der Kirche in der Zivilgesellschaft führte zudem zu einem hohen Veränderungspotential in der politischen Struktur verschiedener Länder. Die Veränderungen in Osteuropa sind auch eine Folge des Auftretens Johannes Paul II. mit seinem entschiedenen Eintreten für die Menschenrechte.

Gerade weil der Herr Weihbischof eine „Entpolitisierung der Glaubenden" feststellt, sind zwei Aspekte in dieser Entwicklung noch zu nennen. Zum einen kann von einer prinzipiellen Entklerikalisierung der Politik gesprochen werden. Die gerade von den Medien kritisierte Mahnung von Johannes Paul II. an Ernesto Cardenal (März 1983) ist nur auf diesem Hintergrund angemessen zu interpretieren. Die Zeit der Prälaten als Kanzler ist vorbei. Auf der anderen Seite aber ist seit vielen Jahren eine Entpolitisierung der jungen Glaubenden festzustellen, die mit Recht Fragen aufwirft.

Dieser Verzicht auf staatliche Machtpositionen bedeutet aber nicht das Ende politischer Zeichen oder zivilgesellschaftlichen Engagements. Die christlichen Kirchen und Gemeinschaften sind zunächst mit ihrem traditionellen sozialen Engagement in verschiedener Weise für die Gesellschaft tätig. Kein Staat der Welt kann auf freiwilliges Engagement verzichten. Schon dadurch bleibt die Kirche eine politisch bedeutsame und gesuchte Partnerin für Staat und Gesellschaft. Ihre prophetische Sendung aber verlangt von ihr, dass sie sich gerade im Blick auf Krisen und Defizite der weltweiten Gesellschaft entschieden zu Wort meldet und Zeichen setzt. In besonderer Weise ist dies mit dem Weltfriedenstreffen der Religionen in Assisi (1986 und 2002) geschehen. Im Oktober 2011 hatte Papst Benedikt XVI. hierzu auch Nichtglaubende eingeladen. Damit wird deutlich, dass das interreligiöse Engagement der Kirche sich gegen niemanden richtet.[23] Ob jedoch das Projekt einer „gläsernen Kirche“, das Johannes Paul II. angeregt hat, über Absichten hinausgekommen ist, darf durchaus bezweifelt werden.

Im Pontifikat von Benedikt XVI. scheinen solche spektakulären Handlungen eher vermieden zu werden. In seiner schärferen Sicht auf die Dialektik der Aufklärung betont der Papst mehr die vorstaatlichen Werte und Überzeugungen für das politische Handeln der Kirche und der Glaubenden. In seiner programmatischen Rede vor dem deutschen Bundestag kehrte er wieder zur naturrechtlichen Argumentation zurück, die bei Johannes Paul II. gegenüber einer biblischen Grundlegung zurückgetreten ist. Gerade weil für die Kirche, so meine Vermutung, das bevorzugte Modell im Verhältnis von Staat und Kirche das amerikanische darstellt, sollte deren Eintreten für die Erneuerung Europas und des christlichen Beitrags hierzu nicht vergessen werden.

Die beiden letzen Päpste unterscheiden sich innerkirchlich und politisch in ihrer Haltung zur Pastoralkonstitution des letzten Konzils. Während für Johannes Paul II. diese Konstitution von überragender Bedeutung blieb, wird sie von Joseph Ratzinger 1976 deutlich zurückgewiesen. Daher ist es keine Überraschung, wenn Benedikt XVI. auf sie kaum rekurriert. Ihre besondere Bedeutung hat diese Konstitution nämlich darin, dass die Kirche ihre konkrete Sendung in der Gegenwart nur durch das Studium der Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums gewinnen kann. Das bedeutet, dass die kon-

[23] Siebenrock/Tück, Hg. (2012).

krete Sendung in der Gegenwart immer durch die anderen mitbestimmt wird. Daher ist wechselseitige Kritik und Zusammenarbeit wesentlich für die Kirche. Weil Benedikt XVI. zudem die innerkirchliche Einheit mit der schismatischen Gruppe in der Tradition von Erzbischof Lefebvre in der Agenda ganz oben angesetzt hat, wird nicht zensiert, wenn z.B. Kardinal Brandmüller (2012) die Erklärung des Konzils zur Religionsfreiheit als nicht entscheidend hinstellen kann. Mit dieser Aussage hat der Kardinal – bei Lichte gesehen – nicht nur eine konziliare Entscheidung unterlaufen, sondern die Glaubwürdigkeit des kirchlichen Handelns seitdem in Misskredit gebracht. Gerade das „Kompendium der Soziallehre der Kirche" hätte darüber informieren können, wie zentral diese Aussage ist.

Die komplexe Realität der katholischen Kirche (Lumen gentium 8), die in sich sehr unterschiedliche Gemeinschafts- und Organisationsformen kennt, entwickelte in Zeiten der nicht allein medialen Globalisierung ihre grundlegende monarchische Verfasstheit im Stile des ältesten Global-Players weiter, in dem sie die regionale („ortskirchliche") Kompetenz mit der Stärke des freien Handelns des Bischofs von Rom in proportionaler Weise (mindestens theoretisch) weiterentwickelte. Dadurch kommt es aber faktisch zu einer Überbetonung des Papstamtes, das in Kritik und Erwartung in vielerlei Hinsicht überfordert erscheint. Dezentralisierung (oder katholisch: Subsidiarität) ist daher eine innerkirchliches Dauerthema. Zu sehr scheint sie derzeitig von der „Form des Bischofs von Rom" abhängig zu sein. Es ist daher sinnvoll, Formen von Gewaltenteilung und subsidiärer Verbindlichkeit auch innerhalb der Kirche zu entwickeln.

4. Abschließendes Plädoyer für die Priorität der geistigen Macht

Zentral in der Geschichte ist und bleibt die Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Macht; – mit der Betonung des Vorrangs der geistlichen vor der weltlichen Macht. Die dadurch entwickelte Rivalität, die zu einer Differenzierung von Organisationsformen führte, die in unterschiedlicher Weise Autonomie beanspruchten, muss – in säkularer Perspektive – heute neu gelesen werden. Die traditionelle Unterscheidung stellt sich heute als Frage nach dem Verhältnis von Zielen und Normen des politischen Handelns, wie Menschenrechte und die Entwicklung des Gemeinwohls als Wohl der gesamten Menschheit zu den systemischen Sachzwängen. Der

Vorrang der geistlichen Macht drückt sich daher heute in der Logik der Systeme und ihrer Eigendynamik z.B. als Vorrang der Würde der Person und der nur scheinbar utopischen Perspektive einer gerechten und gewaltfreien Menschengesellschaft gegenüber allen Interessen der Wirtschaft und eines „Stammeslebensstils". Geistliche Macht erweist sich in der Mächtigkeit von Ideen und Werten. Sie bindet die Menschen allein in Freiheit. Deshalb verweist die elementare Differenz darauf, dass alle staatliche Macht (oder Gewalt), so sie human sein sollte, auf die freie Zustimmung der Bürgerinnen und Bürger angewiesen ist. Die Kategorie „Freiheit" und „Würde" aber sind geistliche Kategorien. Unter dieser Rücksicht bleiben der katholischen Kirche weitergehende Lernprozesse wohl nicht erspart, weil sich die Entwicklung der Freiheit und die Auffassung der Menschen in ihren Lebensformen nicht allein durch moralische Regelungen und Naturrechtsvorstellungen gestalten lassen. Dieser Lernprozess konnte hier im Blick auf die Religionsfreiheit und das komplexe Verhältnis von geistlicher und weltlicher Macht klar festgestellt werden. Warum sollte diese Entwicklung heute zu Ende gegangen sein?

Deshalb ist die aktuelle Diskussion um das Verhältnis von Wahrheit und Gewalt letztlich irreführend. Dass religiöse Wahrheit Gewalt erzeuge oder begründe ist nur innerhalb einer bestimmten politischen Struktur erkennbar. Eine Wahrheit jedoch, die in ihrem Anspruch lernbereit ist und darauf setzt, mit einer allen Menschen zugänglichen Vernunft vermittelt zu werden, der es um das Wohl, die Würde und die Freiheit aller geht, und die keine andere Macht besitzt, als die Macht der Überzeugung, ist auch wenn sie mit unbedingtem Anspruch auftritt, nicht gewalttätig. Zwar mag sie provokant wirken, weil sie die alltägliche Gewalt und Missachtung des Menschen prophetisch aufdeckt. Die neueren Entwicklungen in der Gestalt des christlichen Martyriums sind sehr deutlich von diesen Entwicklungen geprägt.[24] Gewalttätig ist diese Welt in ihrem Alltag und ihrer Pragmatik in einem so hohen Maße, dass wir täglich unsere Augen davor verschließen müssen, um nicht zu verzweifeln. Vor allem die heimlichen Formen der Gewalt und Zerstörung von Leben werden nicht öffentlich, solange keine spektakulären Rebellionen und Hungersnöte zu zeigen sind. Die Spekulationen auf den Agrarbörsen z.B. und die schon von Computerprogrammen angeheizten

[24] Niewiadomski/Siebenrock, Hg. (2011).

Gewinnspiralen der Börsen haben mehr Opfer zur Folge als alle als religiös ausgegebenen Anschläge in demselben Zeitraum.

Noch eine abschließende Reflexion auf die Glaubensgemeinschaft selbst: Die Gefahr der römisch-katholischen Tradition liegt immer darin, dass nicht hinreichend zwischen dem Reich Gottes und Christus, sowie der Kirche und ihren sehr wohl auch weltlichen Interessen und Möglichkeitsbedingungen unterscheidet. Deshalb kann die Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Macht auch als innerkirchliche Opposition wirksam werden. Andererseits aber ist die katholische Kirche, trotz ihres aufrichtigen Einsatzes, noch nicht hinreichend auf die Aufgabe als Weltkirche vorbereitet. Eine entscheidende Bedingung für die innere Zurüstung auf diese Aufgabe hin wäre eine entschiedene Weiterentwicklung ihrer allgemeinen Verfassungsstruktur. Diese beruht nämlich nicht auf einer „Entweltlichung“, sondern wesentlich auf den Vorstellungen des frühen 19. Jahrhunderts.

Wenn die Kirche in dieser Hinsicht einen Schritt weitergehen möchte, müsste sie die Differenz zwischen Kirche und Welt auf neue Art und Weise produktiv zu verstehen suchen. Mir scheint, dass die im Neuen Testament immer wieder eingeforderte Differenz zur Welt nicht in einer ungewöhnlichen Kleidung, einer unverständlichen Sprache oder überholten Hofzeremoniellen liegt, sondern in der anderen Art in der Glaubensgemeinschaft Macht auszuüben oder Leitung zu gestalten. Noch ist dem „Sakrament der Fußwaschung“ in der innerkirchlichen Struktur und Ämtergestaltung wenig Potential eingeräumt worden. Vielleich hat Charles Taylor mit seiner Rede von einem „Netzwerk immer wieder verschiedener Agape-Beziehungen“[25] eine unverzichtbare Bedingung im Rückgriff auf Ideen von Ivan Illich für eine künftige Verfasstheit von Kirche in dieser Welt vorgelegt, die sich nicht der Logik der Welt unterwirft, ohne sich aus ihr zu verflüchtigen.

[25] Taylor (2012), 480.

Literatur

Augustinus, Aurelius (2011): *Vom Gottesstaat (De civitate Dei)*. Vollständige Ausgabe in einem Band. Buch 1 bis 10. Buch 11 bis 22. Aus dem Lateinischen von Wilhelm Thimme. Eingeleitet und kommentiert von Carl Andresen. 2. Aufl. München: dtv.

Bärsch, Claus-Ekkehard (2005): Zweck und Inhalte der Religionspolitologie. In: Claus-Ekkehard Bärsch, Peter Berghoff und Reinhardt Sommerschmidt (Hg.): *Wer Religion verkennt, erkennt Politik nicht. Perspektiven der Religionspolitologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 10–50.

Delgado, Mariano (1996): *Abschied vom erobernden Gott. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika*. Immensee (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft : Supplementa, 43).

Delgado, Mariano/Leppin, Volker Hg. (2011): *Der Antichrist. Historische und systematische Zugänge*. Fribourg: Academic Press (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, 14).

Eusebius von Cäsarea (2007): *De Vita Constantini*. Übersetzt und kommentiert von Horst Schneider, eingeleitet von Bruno Bleckmann. Turnhout (Fontes Christiani, 83).

Laudage, Johannes (2006): *Der Investiturstreit*. Quellen und Materialien. 2. völlig überarbeitete und stark erweiterte Auflage. Köln u.a.

Newman, John Henry (1951-1969): „Über die Entwicklung der Glaubenslehre. Durchgesehene Neuausgabe der Übersetzung von Theodor Haecker;. besorgt, kommentiert und mit ergänzenden Dokumenten versehen von Johannes Artz". In: ders: *Ausgewählte Werke* VIII (1969). Hg. v. Werner Becker, Heinrich Fries und Johannes Artz. Mainz: Matthias-Grünewald.

Niewiadomski, Józef/Siebenrock, Roman A., Hg. (2011): *Opfer – Helden – Märtyrer. Das Martyrium als religionspolitologische Herausforderung*. in Zusammenarbeit mit Moosbrugger, Mathias; Cicek, Hüseyin. 2. Aufl. Innsbruck-Wien: Tyrolia (Innsbrucker theologische Studien, 83).

Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, Hg. (2004): *Kompendium der Soziallehre der Kirche*. Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden. 2. Aufl. Freiburg-Basel-Wien: Herder.

Peterson, Erik (1994): „Der Monotheismus als politisches Problem". In: ders.: *Ausgewählte Werke* Bd. 1. Hg. v. Barbara Nichtweiß. Würzburg: Echter, S. 23–81.

Rabanus, Johannes (2004): *Europa in der Sicht von Papst Johannes Paul II. Eine Herausforderung für die Kirche und die europäische Gesellschaft*. Paderborn [u.a.]: Schöningh (Paderborner Theologische Studien, 39).

Schatz, Klaus (1986): *Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*. Frankfurt a. M.: Knecht.

Siebenrock, Roman A. (2009): „Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae." In: Peter Hünermann

und Berndjochen Hilberath (Hg.): *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Texte, Kommentare, Zusammenschau*. Sonderausgabe., Bd. 4. 2, Sonderausgabe. 5 Bände. Freiburg, Basel, Wien: Herder, S. 125–218.

Siebenrock, Roman A./Tück, Jan-Heiner, Hg. (2012): *Selig, die Frieden stiften. Assisi – Zeichen gegen Gewalt*. Freiburg – Basel – Wien: Herder.

Taylor, Charles (2012): *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Weninger, Michael H. (2007): *Europa ohne Gott? Die Europäische Union und der Dialog mit den Religionen, Kirchen und Weltanschauungsgemeinschaften*. Baden-Baden: Nomos.

Winkler, Heinrich August (2009): *Die Geschichte des Westens. Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert*. 3 Bände. München: C.H. Beck.

Öffentliche Religionen in Österreich: Das gesellschaftspolitische Engagement der Evangelischen

Raoul Kneucker

Themen und Thesen

Aus der Fülle der möglichen Themen scheinen mir für diesen Österreich bezogenen Beitrag zwei Themen vordringlich zu sein:

- Was heißt „evangelisch" mit Bezug auf Politikverständnis und zivilgesellschaftliches Handeln? Bedeutet es nicht einfach „christlich" oder „abrahamitisch"? Von nachwirkenden geschichtlichen Ereignissen, kirchenspezifischen Entwicklungen und Traditionen abgesehen, ist politisches und zivilgesellschaftliches Engagement heute nicht mehr konfessionell, z.B. als typisch „evangelisch", festzumachen; so lautet meine erste These.
- Das Verhältnis von Politik und Religion in Europa, und Europa steht im Mittelpunkt des Beitrages, ist durch eine „*chronique scandaleuse*"[1] charakterisiert. Die jeweiligen Mehrheitskirchen in europäischen Ländern, gleich ob katholisch, orthodox oder evangelisch, haben, wenn schon nicht selbst politisch oder als staatliche Behörden tätig, die Politik der Diskriminierung, Unterdrückung, Konfiskationen und Vertreibungen von Gläu-

[1] Diese zutreffende Beurteilung, die ich übernehme, stammt von Ingeborg Gabriel (Gabriel 2006).

bigen und Religionsgemeinschaften im Allgemeinen und von Minderheitskirchen im Besonderen namens des christlichen Glaubens unterstützt, argumentiert und oft dafür gebetet. Auch die evangelischen Kirchen waren in menschenverachtende Ideologien verstrickt; im *Stuttgarter Schuldbekenntnis* 1945[2] klagen sich Evangelische an, „dass wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben". Gelten nun aber diese historischen Fehlleistungen, die Konflikte und ihre Fortführungen, ja dürfen die sie bestimmenden Ideologien des ethnischen Tribalismus und des Nationalismus unter dem Regime der europäischen Grund- und Freiheitsrechte und unter den Rahmenbedingungen einer europäischen Einigung überhaupt noch gelten? Sie dürfen nicht gelten, die Kirchen sind sich darin einig, so lautet meine zweite These; denn trotz der bedauerlichen Geschichtsmächtigkeit einiger Konflikte und des dazu tradierten Bewusstsein der Akteure kann die *chronique scandaleuse* als abgeschlossen gelten. Die Kirchen sind Zivilgesellschaft, sind Akteure in einem demokratischen Prozess geworden; sie nehmen an der Gestaltung durch Recht teil – so, wie andere Organisationen auch. Eine neue Chronik kann und soll geschrieben werden. Sie mitzuschreiben, ist Teil des Friedensauftrags an die Kirchen.

Zur ersten Themenstellung: was heißt „evangelisch"?

Allgemein „christlich"?

Der Ökumenische Rat der Kirchen in Österreich veröffentlichte im März 2010 eine Erklärung „Fragen zur politischen Verantwortung", darin finden sich gemeinsame Feststellungen aller 14 Mitgliedskirchen:

> „Die Empfehlung, die bereits der Prophet Jeremia an seine Landsleute gerichtet hat ‚Bemüht euch um das Wohl der Stadt' erinnert uns an die Verantwortung, die wir als Christinnen und Christen für unser Land, für unsere Stadt und alle, die darin wohnen, haben und die wir in die vielfältigen Entscheidungsprozesse in unserer Gesellschaft einzubringen haben.

[2] Greschat (1982).

> Das Evangelium, das wir als Christinnen und Christen gemeinsam bezeugen, beauftragt uns, auch kritische Anfragen an Politik und Gesellschaft zu richten. Auf diese Weise kommen die christlichen Kirchen ihrer prophetischen Aufgabe in der Welt nach.
>
> Wo etwa Schwache an den Rand gedrängt werden, über sie abschätzig geredet und damit der Gewalt Vorschub geleistet wird, müssen die christlichen Kirchen wie auch die Einzelnen energisch widerstehen. Gegenüber Fremdenfeindlichkeit, Antisemitismus und Rassismus ist Toleranz nicht möglich."

Dieser grundsätzliche Text erinnert an Jeremia und die prophetische Aufgabe in unserer Zeit. Alle, die das Evangelium bekennen, teilen diese Erinnerung mit den Juden und die Interpretation des Prophetischen mit ihren Theologen. „Wir Christinnen und Christen" bezieht sich auf die 14 Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates; denn diese treffen übereinstimmend die zitierten Aussagen. Das ist bedeutsam genug. Ist der Text Ausdruck der Position des Christentums? Christentum, ähnlich wie das Judentum und der Islam, ist in Denominationen und Gruppen differenziert. Es existiert als Konstrukt oder als Wunsch nach Einigkeit. Die Sehnsucht nach Einigkeit wird erst zukünftig zu stillen sein; denn das Christentum besteht auf Sicht eben aus Bekenntnissen, Konfessionen und Kirchen.[3] Gerade die Rechtssprache, nicht nur jene in Österreich, verrät, dass Konfessionen das Ordnungsprinzip der Religion(en) im Verhältnis zu Staat und Gesellschaft darstellen. „Christlich" ist keine Rechts- und Verfassungskategorie. Einigung entsteht vielleicht zukünftig und schrittweise.

In der europäischen Kreuz-Debatte z.B. wird das Kreuz als ein einigendes Symbol des Christentums angesehen und politisch an-

[3] Die Kirchen und viele Christen beten für die Einheit. In der Verwaltung des Heiligen Stuhls besteht eine Organisationseinheit zu diesem Zweck. Wird aber der Begriff „Einheit" in übereinstimmender Weise verwendet? Da Einheit in verschiedenen Formen denkbar ist, sind die Positionen, nicht die Gebete, unterschiedlich gestimmt und aus historischer Sicht wohl unüberbrückbar. Der historische Anspruch der Katholischen Kirche, z.B. die Christen zu vereinen, war theologisch, politisch, rechtlich unhaltbar und nicht durchsetzbar. Vgl. dazu Uertz (2007). Ohne den Anspruch ausdrücklich aufzugeben, hat die Katholische Kirche in den Dokumenten des Vaticanums II (1962 bis 1965) den religiösen Pluralismus (der Christen) für sich verbindlich anerkannt und sich daher für eine neue Interpretation von „Einheit" entschieden. Siehe *Dignitatis humanae* und *Gaudium et spes*, in: Rahner/Vorgrimler (2007). Für die orthodoxen Kirchen ist dieser Schritt bislang unterblieben. Nicolae Dura hat in seinem Beitrag in diesem Sammelband festgestellt, dass die orthodoxen Kirchen in der europäischen Diaspora diesen Schritt derzeit unternehmen, d.h. den religiösen Pluralismus, jedenfalls als politische und rechtliche Realität, zur Kenntnis nehmen. Allgemein zum zivilgesellschaftlichen Wirken der Kirchen: Nautz (2001).

satzweise akzeptiert, und zwar auf nationaler und europäischer Ebene. In der Ökumene der Kirchen, wie es z.B. der Ökumenische Rat beweist, lebt die vielgestaltige Zusammenarbeit bewusst als „christliche“ Zusammenarbeit, freilich nur in Teilbereichen, wie etwa in sozialpolitischen und anderen zivilgesellschaftlichen Anliegen und Aktionen.

Die Mitarbeit der Kirchen in der Reform der österreichischen Bundesverfassung im Österreich-Konvent 2003-2005 (vertreten durch eine „Ökumenische Expertengruppe“, die von den Kirchenleitungen persönlich eingesetzt worden war) stellt ein typisches und aktuelles Beispiel der Zusammenarbeit der österreichischen Kirchen in jüngster Zeit dar.[4] Das gemeinsame Sozialwort der Kirchen[5] bildete dafür die inhaltliche Grundlage, auf der konkludent, später ausdrücklich vereinbart, die Position vertreten wurde, dass die Kirchen, obwohl einige staatskirchenrechtliche Fragen berührt wurden, die ihre Antworten erforderten, am wenigsten über ihre eigenen Belange, vielmehr zugunsten jener sprechen müssen, die keine Stimme im politischen Prozess haben oder deren Stimme nicht ausreichend gehört wird. Es gibt kein Leid in der Welt, das Kirchen und Religionsgesellschaften nicht berührt.[6] Die Kirchen sind nicht in das regionale und parteipolitische Kräftespiel einbezogen; sie müssen keine Wahlen gewinnen. In ihrer prinzipiellen Verantwortung für das Wohl der Menschen, der Bürger und Bürgerinnen unterstützen sie daher – gelegen oder ungelegen – die Entstehung des europäischen Verfassungsvertrages (und dann des Lissaboner Reformvertrages), die Reform der Bundesverfassung, insbesondere die Erneuerung des Grundrechtekataloges, die Festlegung von Staatszielen und Grundwerten in einer neuen Bundesverfassung und die längst fällige Modernisierung des Bundesstaates.

So wie die Erklärung des Ökumenischen Rates schlechthin von „Christinnen und Christen“ spricht, geht die Arbeitsgemeinschaft der Österreichischen Forschungsgemeinschaft selbstverständlich von verschiedenen Sichtweisen der Kirchen und Religionsgesellschaften aus, wenn über Politikverständnis und gesellschaftspolitisches Engagement zu sprechen ist. Beide Ausgangspunkte sind be-

[4] Siehe die Dokumentation in: Generalsekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz/Evangelischer Oberkirchenrat A. und H.B. (2005).

[5] Ökumenischer Rat der Kirchen in Österreich, Hg. (2003).

[6] Diese Ausführungen sind heute Allgemeingut in kirchlichen Argumentationen, gehen aber auf Franz Kardinal König zurück, siehe König (1988).

rechtigt, aber beide können nicht den Kern der Sache erklären: Überall dort, wo Theologie in Politik und Recht umgesetzt wird, differenzieren sich Konfessionen; überall dort, wo biblische Weisungen als Werte in Politik und Recht eingebracht werden, ist Kooperation, Solidarität und praktische Ökumene möglich und verwirklichbar – auch dann, wenn Ökumene in theologischen Kategorien stagniert. In diesem Sinne lassen sich konfessionelle Spezifika im zivilgesellschaftlichen Engagement kaum oder nicht mehr ausmachen. Die Kirchen haben keine voneinander getrennten Auffassungen über zivilgesellschaftliches Handeln; und trotz oftmals anderer theologischer Zugänge gilt dies auch für die Israelitische Kultusgemeinde und die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich.

Evangelische Wurzeln

Ist im Lichte solcher Übereinstimmungen über zivilgesellschaftliches Handeln der Kirchen die Frage, was spezifisch „evangelisch" ist, überhaupt noch zu stellen? Vielleicht insoweit, als Traditionen das Politikverständnis beeinflussen, als die Folgen geschichtlicher Ereignisse und unterschiedlicher politischer und kirchenpolitischer Entwicklungen das gesellschaftspolitische Handeln unterschiedlich motivieren und ausgestalten können. Die Wurzeln der erreichten Übereinstimmung sind wohl unterschiedlich, als Ergebnis aber bleibt es bei der Übereinstimmung.

Zu den spezifisch evangelischen Wurzeln[7] zählen „aufklärerische Elemente vor der Aufklärung": vor allem die Pflicht, lesen zu lernen, um die Bibel, und zwar die hebräische Bibel und das Neue Testament, selbst lesen zu können; die Pflicht, Schulen einzurichten und Bildung für alle (Gläubigen) zu eröffnen; die Forderung nach und der Respekt vor Leistungen, weil Arbeit als Lebensgrundlage durch die Reformatoren religiös überhöht wird.[8] Die Auseinander-

[7] Vgl. dazu als eine kleine Auswahl aus der umfangreichen Literatur: Leeb (2003) und Liebmann (2003). Siehe ferner: Link (2007); oder Reingrabner (2007).

[8] An dieser Stelle ist an eine der kulturhistorischen Neuerungen durch die Reformation zu erinnern. In Egon Friedells Worten „Die Reformation heiligte erstens die Arbeit, zweitens den Beruf und damit indirekt den Erwerb, das Geld, ….". Gemeint war bei Martin Luther alle Arbeit, auch die unbezahlte ehrenamtliche, sowie jeder Beruf, weil Verantwortung übernommen wird. Der Beruf gilt als Berufung Gottes. Dazu Friedell (1931), 266-341 (334-338); vgl. meinen Kommentar, Kneucker (2007a). Die sozialwissenschaftliche Diskussion wird, ausgehend vom Calvinismus und Puritanismus, nach wie vor beherrscht von Max Weber (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, (1904/1905) und R.H. Tawney (*Religion and the Rise of Capitalism, 1922*). Siehe Weber (1956), 901ff., 910f.).

setzung mit der Philosophie der Aufklärung verläuft daher in evangelischen Ländern anders als in katholisch dominierten Ländern. In einem der Leittexte der Arbeitsgemeinschaft meint Jose Casanova, dass Beweise für Spannungen zwischen Wissenschaft und Religion in Amerika (vor der Debatte über Charles Darwin) kaum zu erkennen sind, dass die Aufklärung in den Vereinigten Staaten so gut wie keine antireligiösen Komponenten aufweist und dass die Trennung von Staat und Kirche den Pluralismus der Religionsgemeinschaften stärkte und die Religionsfreiheit vor Eingriffen des Staates und der etablierten Kirchen wirksam schützte. Soziale Bewegungen tendieren daher heute noch dazu, weniger säkular als religiös zu argumentieren und religiöse Werte zu propagieren, ja in politischen Zielen und Maßnahmen einzufordern.[9] Jose Casanova weist zu Recht auf die besondere Verfassungsentwicklung der USA hin, die ein eigenständiges Modell des Verhältnisses von Staat-Religion-Religionsgemeinschaften entstehen ließ,[10] vernachlässigt oder unterschätzt aber die ähnlichen Entwicklungen in europäischen Regionen mit dominanten evangelischen Kirchen und in den evangelischen Kirchen selbst. Sie weisen vergleichbare Bewusstseinselemente auf. Im 19. Jahrhundert folgte ohne große Kontroversen die Anerkennung der modernen Wissenschaften und der Grund- und Freiheitsrechte. Damit wurde eine frühe Praxis des (religiösen) Pluralismus in Europa eingeleitet, zumal er Ursprung und Folge der Grundrechte ist. Zugleich trat eine teilweise Rücknahme der öffentlichen Religion ins Private[11] ein, teilweise nämlich deshalb, weil die individual-ethische und die sozialethische Dimension religiösen Handelns in der staatlichen Politik von den Evangelischen nie geleugnet oder verkürzt wurden. War nämlich die Ablehnung der öffentlichen Religion und der Rolle der (Mehrheits)kirchen im öffentlichen Raum historisch verknüpft mit der notorischen *chronique scandaleuse*, so blieb die sozialethische Dimension als Teil der autonomen, diakonischen Pfarrgemeinden weiterhin erhalten; darin liegt ein frühes zivilgesellschaftliches Element in der Evangelischen Kirche, also vor den im 20. Jahrhundert etablierten Einrichtungen und NGOs.

Mit der Anerkennung der modernen Wissenschaften war der europäische Industrialisierungsprozess verbunden, ein Teil des Modernisierungsprozesses in den europäischen Staaten des 19. Jahrhun-

[9] Casanova (2009).
[10] Dazu Kalb et al. (2003), 7-19 (17).
[11] Siehe Kneucker (2007), 134.

derts. Juden und Protestanten waren führende Akteure der Modernisierung in vielen gesellschaftlichen Bereichen und auf vielen Ebenen, gerade auch in katholischen Ländern, wie den Ländern des Habsburger Reiches.[12]

Ekklesiologie, evangelisch

Im Zitat aus der Erklärung des Ökumenischen Rates steckt indirekt eine Frage, die gerade aus der Sicht der Evangelischen Kirchen nicht übergangen werden darf. Politische Verantwortung der Kirche betrifft nicht nur individual- und sozialethische Ansprüche in der Arbeit der kirchlichen und öffentlichen Einrichtungen, sondern wirft insoweit ekklesiologische Fragen auf, als auch nach dem ureigenen Auftrag der Kirche zu fragen ist.[13] Erhielt sie neben einem seelsorgerlichen und gesellschaftskritischen auch einen gesellschaftspolitischen Auftrag? Wenn ja, wie weit soll er ausgreifen?

Um diese Frage zu klären, taugen Unterscheidungen wenig, wonach sich die Kirche der Tagespolitik und der Parteipolitik enthalten solle; sie möge bei Mahnungen und Meinungen zu den grundsätzlichen Fragen der Gesellschaft bleiben; und ähnliche Forderungen mehr. Die Unterscheidungen sind deshalb unbrauchbar, weil Tagespolitik und Parteipolitik jederzeit Grundsätzliches, offen oder verdeckt, betreffen, sogar den *status confessionis* verletzen können. Auch Tagespolitik kann für die Konfession oder Kirche existenzgefährdend sein und ihren Auftrag missachten. Es hieße, mit der Unterscheidung das Problem zu leugnen. Hinter Ratschlägen der Art, wie die Grenze zu ziehen sei, stecken in der Regel handfeste politische Interessen, dazu oft genug noch theologisch verbrämt. Was war denn nicht schon alles Tagespolitik? Pragmatische Tagespolitik führte auch zu den entsetzlichen Verstrickungen der Evangelischen Kirche in den Nationalsozialismus.

„Evangelisch“ in einer ekklesiologischen Debatte bedeutet, dass politische Verantwortung der Kirche allein durch das Evangelium begründet und begrenzt wird, aber bis zum Widerstand gegen die

[12] Diese Wahrnehmung und Erfahrung mit (vor allem auch empirischen) sozialwissenschaftlichen Methoden zu untermauern, ist meines Erachtens ein historiographisches Desiderat, insbesondere für die Habsburger Monarchie.

[13] Körtner hat zu den hier behandelten Themen immer wieder und autoritativ Stellung genommen. Ich erwähne für diesen Beitrag nur seine Äußerungen aus dem jüngsten, im österreichischen ökumenischen Kreis geführten Diskurs: Körtner (2002) 86ff.; Körtner (2008), 195f., 199f.

Unrechtsstaatsgewalt reichen kann. Die Barmer Erklärung 1934 ist dafür das jüngste historische Dokument, seit 1949 zugleich eine Bekenntnisschrift in Österreich für die Lutherische und die Reformierte Kirche.[14] Wir sind Erben dieser Erklärung der „bekennenden Kirche“. Die Kirche besitzt ein Wächteramt. Die Dualität von Staat und Kirche ist nicht aufhebbar.[15] Politische Verantwortung tragen freilich nicht mehr allein die „Obrigkeit“, heute die gewählten Vertreter im politischen oder kirchlichen Raum allein, sondern alle; denn die von Gott angeordnete Obrigkeit, heute der moderne Staat, wird in der Demokratie von allen mitgestaltet und mitverantwortet. Diese Ansicht ist im Charakter „reformatorisch“; die Evangelische Kirche vertritt sie mit theologischen und daraus abgeleiteten demokratiepolitischen Argumenten.

Zur zweiten Themenstellung: das europäische Paradigma

Religion im öffentlichen Raum gewinnt durch die europäische Einigung nach dem 2. Weltkrieg einen neuen Kontext. Die Kirchen erinnern sich sozusagen an den „universalen“ Glauben, den sie vertreten; sie „entnationalisieren“ sich. Selbst die Katholische Kirche ist davon betroffen.

[14] Siehe Burgsmüller/Weth (1984). Aus der 3. These und der 5. These sei wörtlich zitiert: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und dürfe sich die Kirche die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen überlassen.“ „Wir verwerfen die falsche Lehre, also solle und könne der Staat über seinen besonderen Auftrag hinaus die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens werden und also auch die Bestimmung der Kirche erfüllen. Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle oder könne sich die Kirche über ihren besonderen Auftrag hinaus staatliche Art, staatliche Aufgaben und staatliche Würde aneignen und damit selbst zu einem Organ des Staates werden“. Die Barmer Erklärung ist im Evangelischen Gesangsbuch, Ausgabe für Österreich, in Nr. 810 abgedruckt. Vgl. dazu Honecker (2008), vor allem 140, 396f. und 425.

[15] An den theologisch-philosophischen Topos der Trennung (von Staat und Kirche), in der Regel ausgedrückt in den Metaphern „das himmlische und irdische Jerusalem“, „Kaiser und Papst“, „die beiden Reiche“ und „die beiden Regimenter“ sei an dieser Stelle erinnert. Der Topos ist zentral für die Kirchen- und Verfassungsgeschichte seit der Patristik. Dazu der Beitrag von Christian Danz in diesem Sammelband mit einem Schwerpunkt auf Martin Luther. Zur Dualität vgl. die aktuellen Vorschriften des evangelischen Kirchenrechts in Österreich betreffend die Bewerbung um und die Übernahme eines politischen Amtes durch geistliche Amtsträger und Amtsträgerinnen (Art. 19 Abs. 2 und 3 der Kirchenverfassung und §§ 14 Abs. 8, 36 Z 4 und 37 Ordnung des geistlichen Amtes, alle abgedruckt in Kauer et al., Band II, Abschnitte III 1 und VA 1); das geistliche Amt ruht für die Dauer der Ausübung des politischen Amtes.

Im europäischen Einigungsprozess erhalten die Kirchen nämlich eine neue Rolle. Sie läuft auf eine Art „Wiederkehr der Religion“ hinaus.[16] Die kontroverse Diskussion über die „Wiederkehr der Religion“, zwischen „neuer Spiritualität und Gottvergessenheit“, wird um einen zusätzlichen Aspekt ergänzt, nämlich die öffentliche Nachfrage nach Religion und nach kirchlicher Unterstützungsarbeit auf nationaler und europäischer Ebene in Bereichen wie Aussöhnung der Gegner, Friedenspolitik, die humane, soziale und ethische Orientierung der europäischen Politik und die Förderung der europäischen Einigung selbst.

Das „Friedensprojekt“ Europa

Die europäischen Integrationsprozesse betreffen ein „älteres“ und ein „weiteres“ Europa als das Europa der Europäischen Union. Europa als Kulturraum ist älter, das Europa der Europäischen Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten oder das Europa des Europarates ist weiter.

Die Kirchen haben zum Aufbau Europas nach dem Zweiten Weltkrieg von Anfang an bewusst Beiträge geleistet, die evangelischen Kirchen anfänglich zögerlich (was heute unvorstellbar wäre) wegen der dominanten Stellung der katholischen Staatsmänner im Einigungsprozess, insbesondere auch in der Realisierung der Rom-Verträge 1957.[17]

Das „Friedensprojekt Europa“, der Schutz der Menschenrechte, insbesondere der Ausbau der sozialen Grundrechte, die Politik für Integration und gegen Ausgrenzungen, die Politik gegen Armut und Hunger, zur Bewahrung der Schöpfung, die Bildungspolitik und die Hilfsmaßnahmen für Entwicklungszusammenarbeit und Asylsuchende, eine rationale und anständige Politik in der Migrationsfrage – das alles sind unbestreitbar religiöse und kirchliche Themen. Das „Sozialwort“ der Kirchen enthält dazu Wegweisungen, die heute gemeinsam vertreten werden. Das „Sozialwort“ fordert ein aktives europäisches Engagement der Kirchen, nicht nur nach innen auf

[16] Siehe Kneucker, 2007, 133 und 147. Zur Diskussion über die theologische und soziologische Frage einer „Wiederkehr der Religion“ kann ich nichts beitragen, mir ist aber wichtig, auf den politischen Aspekt in dieser Fragestellung hinzuweisen. „Neue Spiritualität und Gottvergessenheit“ ist ein Zitat aus dem Buch von Ulrich H.J. Körtner (2006), das eine Art Reaktion auf das Werk von Regina Polak (2006) darstellt.

[17] Siehe Kneucker, 2007, 133. Vgl. dazu Heinrich Schneider (2003), 73ff.; allgemein: Robbers (2006).

ihre Mitglieder bezogen, sondern vielmehr auch nach außen als Unterstützung der Weiterentwicklung der europäischen Einigung in der (österreichischen) Zivilgesellschaft. Die Kirchen engagieren sich für die europäische Einigung; sie erreichen tausende durch ihre Bildungsangebote.[18] So mahnten die Kirchen die Wertediskussion ein, von der zwar viele sprechen, die aber von politischen Parteien und Regierungen der Mitgliedstaaten nicht ernsthaft geführt wird. Es waren die Kirchen, die dagegen auftraten, der Union Versagen auf Politikfeldern vorzuwerfen, in denen sie keine, nicht einmal eine mit den Mitgliedstaaten geteilte Regulierungskompetenz besitzt. Die Kirchen verteidigten das Friedensprojekt Europa, das vielen, an den europäischen Frieden Gewöhnten und durch ihn Verwöhnten heute nicht mehr so wichtig erscheint. Europa sollte, wie die Präambel des neuen Unionsvertrages festhält, tatsächlich „in Vielfalt vereint" sein – oder noch besser wäre es, das Motto der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa – GEKE zu verwirklichen, „in Verschiedenheit versöhnt" zu sein. Den europäischen Frieden, und damit verbunden, die Akzeptanz und den Respekt vor allen Mitgliedern der Union und ihren kulturellen Eigenheiten durch eine wirtschaftliche und politische Integration herbeigeführt und dauerhaft gesichert zu haben, war eine der großen politischen Taten des 20. Jahrhunderts. Die Arbeit am Einigungsprozess muss fortgeführt und vertieft werden. Zur europäischen Friedenspolitik besteht keine Alternative.

„Öffentliche Religion" für Europa

Zum ersten Mal nach dem Zweiten Weltkrieg wird den Kirchen für die Mitgestaltung der europäischen Gesellschaft von außen, nämlich von den staatlichen Stellen und europäischen Instanzen, eine Aufgabe und Rolle zugemutet. Sie werden darum gebeten. Es sind also nicht die Kirchen selbst, die für ihre Beiträge werben oder demonstrieren müssten.

Es ist bemerkenswert, dass in einer Zeit, in der die individuelle Religionsausübung diffuser, privater und beliebiger geworden ist, in der den Kirchen als Amtskirchen mit Misstrauen und Gleichgültigkeit begegnet wird, denselben Kirchen als Organisationen der Zivilgesellschaft eine gesellschaftsgestaltende und verantwortende Kraft

[18] Hier sei ein frühes Zeugnis genannt: Krätzl et al. (1989). Das Angebot der Kirchen an die Politik, aktiv für die Europäische Einigung einzutreten, wurde im Österreich-Konvent 2005 wiederholt (und blieb ohne Reaktion). Vgl. dazu auch Gabriel (2008).

zugetraut wird. Sie erfahren Akzeptanz nur in dieser zivilgesellschaftlichen Rolle, gerade von den kirchenfernen Bürgern und Bürgerinnen. Kirchen als moralische Instanz werden bestätigt. Die öffentliche Erwartung an kirchliche Tätigkeit ist offensichtlich von persönlicher Kirchenmitgliedschaft und Mitarbeit in der Kirche unabhängig geworden.

Zur Mitwirkung werden die anerkannten Kirchen (und andere anerkannte Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften) zu einem „offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog" eingeladen. Eine schon früher geübte Praxis des „Dialogs" ist durch den Lissaboner Reformvertrag rechtlich fixiert und auf die Union als Ganzes erweitert worden.[19] Europäische Kommission und Rat pflegen den Dialog. Die Kommission hat bei ethischen Fragestellungen, bei Arbeits- und Sozialbestimmungen Vertreter der Kirchen als Experten herangezogen, eine Ethikkommission in der Durchführung des Rahmenprogrammes für Forschung und Technologie eingesetzt und u.a. Theologen undTheologinnen in diese Komitees berufen. Im Kabinett des Kommissionspräsidenten besteht seit langem eine Organisationseinheit für die Vorbereitung des Dialoges mit den Kirchen.

„Dialog" und Interessenvertretung

Die Grenzen zwischen einem Dialog über wichtige europäische Themen und der Vertretung von kirchlichen, politischen, rechtlichen Forderungen in den europäischen Politikprozessen sind fließend. Kirchen sind jedoch in erster Linie Teil der Zivilgesellschaft mit allgemeinen Aufgaben, nicht Interessenvertreter; sie sind „in der Welt, aber nicht von dieser Welt". Sie sind den Lobbies nicht gleichzuhalten, sie sind zu Recht auch nicht im Lobby-Register der Kommission erfasst. Obwohl sie die politischen Strukturen – wie Lobbies – oftmals auch selbst nützen müssen, wenn es um die Wahrnehmung von Anhörungsrechten in politischen und rechtlichen Prozes-

[19] Art. 17 Vertrag über die Arbeitsweise der Europäischen Union (AEUV) – der sogenannte Lissabon-Vertrag – lautet: „(1) Die Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedsstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und beeinträchtigt ihn nicht. (2) Die Union achtet in gleicher Weise den Status, den weltanschauliche Gemeinschaften nach den einzelstaatlichen Rechtsvorschriften genießen. (3) Die Union pflegt mit diesen Kirchen und Gemeinschaften in Anerkennung ihrer Identität und ihres besonderen Beitrags einen offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog". Beachte die Kriterien für die Teilnahme am Dialog: historische Identität und spezifische Beiträge zu Europa und zur Europäischen Einigung.

sen bei der Kommission oder vor dem Europäischen Parlament geht, sprechen sie als Dialogpartner nicht über ihre eigenen Interessen, sondern kämpfen für andere, insbesondere für die europäische Entwicklung; sie nehmen zu grundlegenden ethischen Fragen aus ihrer Sicht Stellung.

Drei Beispiele aus jüngster Zeit mögen die Verhaltensweisen der Kirchen illustrieren: sie zeigen, wie grundsätzlich einerseits und wie technisch andererseits die Mitgestaltung ist, zu der die Kirchen eingeladen sind.

(a) In der noch nicht abgeschlossenen Debatte über die so genannte Gleichstellungsrichtlinie der Union, mit der Diskriminierungen nach Geschlecht, Alter, Behinderung, geschlechtlicher Orientierung, Religion und die Diskriminierung ethnischer und anderer Minderheiten generell und umfassend, also auch in privaten Sektoren der Gesellschaft, verpönt werden soll, haben die in der Sache untereinander nicht in allen Punkten einigen Kirchen gemeinsam den Boden für eine mehrheitsfähige Kompromisslösung für den schier unlösbaren Konflikt über die gleichgeschlechtliche Ehe und Partnerschaft gelegt – in vielen Gesprächen, Interventionen und Stellungnahmen. Sie brachten in die europäischen, in der Folge auch in die nationalen Diskussionen ein, dass beide Formen der Beziehung zwischen Menschen zu akzeptieren wären, aber gesellschaftspolitisch so bedeutsame Unterschiede aufweisen, dass die eingetragene Lebenspartnerschaft ein von der traditionellen Ehe verschiedenes, neues Rechtsinstitut darstelle. Ehe und Partnerschaft dürfen vom Gesetzgeber daher unterschiedlich behandelt werden („*differentiation is not discrimination*")[20]. In diesem Zusammenhang wurde hinsichtlich der Eheschließung von Geistlichen auf die Tendenzschutzklausel[21] in allen europäischen Rechtsordnungen hingewiesen; sie wird nun auch europäisch berücksichtigt.

(b) Bei der Arbeit an der so genannten Arbeitszeitrichtlinie der Union war es – zusätzlich zur Tendenzschutzklausel für kirchliche Tätigkeiten – den Kirchen wichtig, für alle Christinnen und

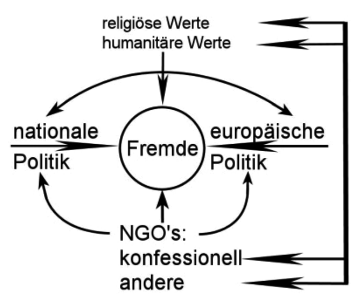
[20] Zur Lage in der Evangelischen Kirche in Österreich: Kneucker (2008), 249f.

[21] Als Erläuterung: Die (arbeitsrechtliche) Rechtsfigur „Tendenzschutzklausel" (siehe Kneucker (2008), 242) betrifft sachlich begründete und daher gewährte Ausnahmen von allgemeinen Regeln in Tendenzbetrieben, weil diese nach ihrem Selbstverständnis bestimmte ideologische eigentümliche, vor allem religiöse, theologisch-fundierte Begründungen für die Ausnahme ins Treffen führen können.

Christen den Sonntag als freien Tag zu sichern. Im gegenwärtigen Stand der Erarbeitung der Richtlinie, vor allem nach den Beratungen im Europäischen Parlament, geht es freilich nicht mehr allein um religiös-kirchliche Ansprüche, den Besuch des Sonntagsgottesdienstes zu ermöglichen (die schiere Zahl der Besucher ist europäisch nicht gerade überzeugend), sondern allgemein um die Beachtung des Familienzusammenhalts und der Gesundheitsmaßnahmen für alle an einem traditionellen Tag der Woche. In diesem Sinne fand übrigens ein Dialog der Kirchen mit der Europäischen Kommission statt.

(c) In der Asyl- und Migrationspolitik in Europa werden die spezifisch religiösen und die zivilgesellschaftlichen Kirchenpositionen auf eine harte, bislang erfolglose Probe gestellt. Das Beispiel illustriert wie kein anderes, wie einerseits religiöse und theologische Begründungen für das politische Engagement verwendet werden, und anderseits wie das Politikverständnis der Kirchen sich durch die europäischen Einigungsprozesse wandelt.

Obwohl Asylsuchende und Migranten und Migrantinnen auf nationaler und europäischer Ebene rechtlich zu trennende Themenbereiche darstellen und daher unterschiedliche politische Ansätze für die Bewältigung der Herausforderungen verlangen, sie sind beide „Fremde“ im biblischen Sinn; beide sind „Gäste“ und beide sind „Nächste“. Fremde ins Zentrum der Politik zu stellen, fordert eine die viele gesellschaftlichen Aspekte beachtende nationale und europäische Politik heraus, aus der Sicht der Kirchen aber zugleich auch eine Politik des Schutzes, der den Hilfesuchenden gewährt werden soll – wie er eben in der Bibel für Fremde, für den „heiligen“ Gast und für den Nächsten anbefohlen wird –, aber wie ihn auch Humanität ganz allgemein einfordert.



Die horizontale und vertikale Verspannung verdeutlicht, warum die Kirchen auf allen Ebenen eine Politik fordern und auf einer Politik bestehen, mit der religiöse Werte, wie sie auch in den Grundrechten enthalten sind, in politische Maßnahmen umgesetzt werden. „Wir" sind Fremde in dieser Welt oder waren einmal Fremde in allen unseren Ländern. Wer sind heute unsere Nächsten? Das Mitglied unserer Kirche? Unser Nachbar und die Nachbarin im Wohnhaus? Oder auch politisch Hilfesuchende? Viele Pfarrgemeinden und kirchliche, diakonische Einrichtungen helfen und haben geholfen. Sie haben „Kirchenasyl"[22] gewährt, auch gegen geltende Vorschriften; sie haben für Hilfesuchende ein Dach über dem Kopf, Essen und Kleider bereitgestellt. Sie ließen sich vom Bibelwort bestimmen. Die Amtskirchen haben interveniert, haben das Wort ergriffen und haben Stellungnahmen abgegeben. Sie lehnen darin die innere Haltung der Fremdengesetze in Europa ab; sie fordern von den Mitgliedstaaten vielmehr europaweite, klare und differenzierende Regelungen. Sie agieren gegen ein chauvinistisches Bewusstsein, gegen Ausgrenzung und gegen kollektiven Egoismus.

Die Kirchen in Europa

Warum das Politikverständnis der Kirchen durch die europäische Einigung verändert wurde? Es sind vor allem zwei Gründe zu nennen:

(a) Die Kirchen werden im politischen Prozess als zivilgesellschaftliche Organisationen nur wahrgenommen, wenn und weil sie mit gemeinsamer Stimme sprechen. Das war ein Lernprozess für alle Konfessionen. Der Erfolg der Kirchen im europäischen Verfassungskonvent 2001-2003 hat durch diese politische Erfahrung ganz generell Veränderungen bewirkt; denn die europäischen Erfahrungen wurden in der nationalen Tätigkeit der Kirchen verwertet. Auf die europäische Ebene wurde aber auch die in der ersten Themenstellung erläuterte Übereinstimmung der nationalen Kirchen in zivilgesellschaftlichen Anliegen und Aktionen transferiert.

(b) Die Tätigkeit der Kirchen ist durch das europäische Engagement erweitert und vertieft worden. Sie erstreckt sich heute durch die Kirchenbüros der Komitees der Bischofskonferenzen

[22] Auf die Rechtsgeschichte des Kirchenasyls kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Vgl. die „evangelische" Stimme bei Rauchwarter (1996).

(COMECE) und der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), neben einigen nationalen Ländervertretungen in Brüssel, auf die Arbeit der Organe und Gremien der Union. Vertieft wurde sie, weil eine Art Integrationsprozess unter den europäischen Kirchen stattfindet;[23] denn die Ausdehnung der Tätigkeit ist nicht nur additiv zur bisherigen normalen Arbeit zu sehen. Wie im staatlichen Bereich durchdringen sich auch in der kirchlichen Arbeit nationale und europäische Gesichtspunkte und Aktionen gegenseitig. Lernprozesse ereignen sich in beide Richtungen. Die Metapher ist deshalb eben nicht „additiv", sondern „multiplikativ", sowohl in der Problemidentifikation als auch sachlich inhaltlich in den Beiträgen der Kirchen zur Politik in Europa. Die wirksame Teilnahme an den europäischen Prozessen ist ohne genaue Kenntnis der laufenden Debatten und der verschiedenen politischen Positionen nicht effektiv. Die Kirchenleitungen beginnen aus diesem Grunde, neben einzelnen Experten, Arbeitsgruppen und Kommissionen einzusetzen und Organisationseinheiten zu schaffen, die für die Aufgaben fachlich qualifiziert sind. Auch wenn den Kirchenleitungen manchmal Abgehobenheit vorgeworfen wird oder wenn die Pfarrgemeinden meinen, diese Tätigkeiten seien wenig relevant für die Arbeit der Kirche zu Hause, es führt kein Weg zurück.

Die evangelischen Kirchen arbeiten in der KEK mit; dort fehlen allerdings die Katholiken, die in der COMECE untereinander verbunden sind. Beide Organisationen kooperieren eng miteinander.

Eine besondere Dynamik entfaltet die GEKE, in der 106 evangelische Kirchen zusammengeschlossen sind. Sie vertieft in Lehrgesprächen, Konferenzen und Seminaren die innere „Konkordie" durch Tauf-, Kanzel- und Abendmahlgemeinschaft zwischen den europäischen evangelischen Kirchen. Sie versucht und erreicht oftmals eine gesellschaftspolitische Abstimmung unter den zerstreuten, heterogenen und autonomen evangelischen Kirchen; denn die evangelischen Kirchen haben ihr eigenes „europäisches Problem". In „Verschiedenheit versöhnt" ist nicht immer schon eine Tatsache, sondern bildet oft eine heikle und diffizile Aufgabenstellung.[24] Sobald sie aber zeitgerecht oder gar proaktiv erledigt werden kann, ist

[23] Dazu Kneucker, 2007, 149ff.

[24] Siehe die Beiträge in: Friedrich et al. (2006). Sehr treffend sind die Äußerungen von Dieter Heidtmann in Heidtmann (2010).

damit eine Art Themenführerschaft möglich. Die GEKE hat sie mehrmals erreicht. Die Mitgliedskirchen leben sich selbst und einander vor, wie europäische Integration gelingt oder nicht gelingt.

Literatur

Burgsmüller, A./Weth, R., Hg. (1984): *Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation*. Neukirchen/Vluyn.

Casanova, Jose (2009): *Europas Angst vor der Religion*. Berlin: Berlin University Press.

Friedell, Egon (1931): *Kulturgeschichte der Neuzeit*. München: Beck

Friedrich, Martin/Luibl, Hans Jürgen/Müller, Christine-Ruth, Hg. (2006): *Theologie für Europa. Perspektiven evangelischer Kirchen. Im Auftrag des Exekutivausschusses für die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa*. Frankfurt/M.

Gabriel, Ingeborg (2006). Die Kirchen und Europa. Plädoyer für eine soziale Ökumene. In : *Die Furche*, Dossier Nr. 9, 2.3.2006, 21ff.

Gabriel, Ingeborg, Hg. (2008): *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*. Ostfildern: Martin Grünewald Verlag.

Generalsekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz/Evangelischer Oberkirchenrat A. und H.B., Hg. (2005): *Österreich-Konvent und Kirchen. Beiträge zur Verfassungsdiskussion 2003 – 2005*. Wien.

Greschat, Martin, Hg. (1982): *Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung 18./19. Oktober 1945*. München: Kaiser Verlag.

Heidtmann, Dieter (2010): „Kirche und Politik", in: *GEKE Fokus* 3/2010, 2-4.

Honecker, Martin (2008): *Recht in der Kirche des Evangeliums*. Tübingen: Verlag Mohr.

Kalb, Herbert/Potz, Richard/Schinkele, Brigitte (2003): *Religionsrecht*. Wien: WUV Universitätsverlag.

Kauer, Robert/Kneucker, Raoul/Pichal, Ulrike (2006): *Das Recht der Evangelischen Kirche in Österreich*. Band I und II. Wien: Evangelischer Presseverband.

Kneucker Raoul (2007): „Der Beitrag der Kirchen", in: Friedrich Gleißner et al., Hg.: *Religion im öffentlichen Raum. Religiöse Freiheit im neuen Europa*. Wien – Köln – Weimar: Böhlau.

Kneucker, Raoul (2007a): „Egon Friedell, ‚evangelisch'", in: Bünker, Michael/Schwarz, Karl W., Hg.: *Protestantismus & Literatur. Ein kulturwissenschaftlicher Dialog*. Wien: Evangelischer Presseverband, 526-528.

Kneucker, Raoul (2008): „Das neue Gleichbehandlungsrecht: Auswirkungen auf die Evangelische Kirche in Österreich", in: *öarr* II/2008, 238-250.

König, Franz Kardinal (1988): „Aus der Geschichte lernen – Kirche und Politik 1938/1945/1988“, in: Katholische Aktion Österreichs, Hg.: *Schalom für Österreich II*. St. Pölten, 18-21.

Körtner, Ulrich H.J. (2002): „Kirche, Demokratie und Zivilgesellschaft. Zur politischen Ethik im modernen Pluralismus“, in: Körtner, Ulrich H.J., Hg.: *Kirche – Demokratie – Öffentlichkeit*. Innsbruck/Wien: Tyrolia-Verlag, 79-103.

Körtner, Ulrich H.J. (2006). *Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus

Körtner, Ulrich H.J. (2008): „Protestantismus und Demokratie“, in: Gabriel, Ingeborg, Hg. *Politik und Theologie in Europa*. Ostfildern: Martin Grünewald Verlag, 146-171.

Krätzl, Helmut/Papaderos, Alexandros/Plaschka, Richard G./Weismayer, Josef (1989): *Verantwortung der Kirchen für Europa. Interdisziplinäre Gespräche zwischen Orthodoxen und Katholiken*. Wien: Religionspädagogisches Institut.

Leeb, Rudolf (2003): „Der Streit um den wahren Glauben – Reformation und Gegenreformation in Österreich“, in: Wolfram, Herwig, Hg.: *Österreichische Geschichte*. Sonderband Rudolf Leeb/Maximilian Liebmann/Georg Scheibelreiter/Peter Tropper. Geschichte des Christentums in Österreich. Von der Spätantike bis zur Gegenwart. Wien: Ueberreuter, 145-279.

Liebmann, Maximilian (2003): „Von der Dominanz der Katholischen Kirche zu freien Kirchen im freien Staat – vom Wiener Kongress 1815 bis zur Gegenwart“, in: Wolfram, Herwig, Hg.: *Österreichische Geschichte*. Sonderband Rudolf Leeb/Maximilian Liebmann/Georg Scheibelreiter/Peter Tropper. Geschichte des Christentums in Österreich. Von der Spätantike bis zur Gegenwart. Wien: Ueberreuter, 361-456.

Link, Christoph (2007): *Der Protestantismus in Österreich*. Evangelisch-theologische Fakultät/Universität Wien. Wien.

Nautz, Jürgen: Evangelische Kirche zwischen Staat und Zivilgesellschaft in: Evangelische Akademie Wien (Hg): *Evangelische Identitäten nach 1945*. Wien 2011.

Ökumenischer Rat der Kirchen in Österreich, Hg. (2003): *Sozialwort*. Wien: ÖRKÖ; englisch: *The Social Mission Statement of the Ecumenical Council of Churches in Austria*. Vienna: ÖRKÖ. 2006.

Polak, Regina (2006). *Religion kehrt wieder*. Ostfildern: Martin Grünewald.

Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert, Hg. (2007): *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*. Freiburg i.B.: Herder Verlag.

Rauchwarter, Barbara (1996): *Kirchenasyl. Eine theologische Annäherung*. Rogthenburg o.d.T.: Ernst Lange Inst. für ökumenische Studien.

Reingrabner, Gustav (2007): *Um Glaube und Freiheit*. Frankfurt/M.: Peter Lang.

Robbers, Gerhard, Hg. (2006): *Staat und Kirche in der Europäischen Union*. 2. Auflage. Baden-Baden: Nomos.

Schneider, Heinrich (2003): „Die Europäische Einigung als Thema der Katholischen Kirche", in: Müller-Graff, Peter-Christian/Schneider, Heinrich, Hg. *Kirchen- und Religionsgemeinschaften in der Europäischen Union*. Baden-Baden: Nomos.

Uertz. Rudolf (2007): „Das Ringen der Katholischen Kirche um die Demokratie", in: Gabriel, Ingeborg, Hg. *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*. Ostfildern: Martin Grünewald Verlag, 172-194.

Weber, Max (1956): *Wirtschaft und Gesellschaft. Studienausgabe II*. Köln/Berlin: Kiepenheuer & Witsch.

Protestantismus und Politik: Anmerkungen zum spannungsvollen Verhältnis von Kirche und Staat im Luthertum

Christian Danz

Blickt man auf die gut 500-jährige Geschichte des Protestantismus und fragt nach dem Verhältnis von Protestantismus und Politik, dann wird man um das Urteil nicht herumkommen, dass dieses Verhältnis nicht nur äußerst komplex ist, sondern sich auch nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen lässt. Der Kirchenhistoriker Manfred Jacobs hatte diesen Befund bereits im Jahre 1971 auf den Punkt gebracht, wenn er in einer von ihm herausgegebenen Sammlung von Texten zum evangelischen Staatsverständnis schreibt: „Eine normative Staatslehre gibt es im Protestantismus nicht.“[1] Dies liegt nicht zuletzt daran, dass der Protestantismus seit seinen reformatorischen Anfängen eine hohe innere Pluralität aufweist, die durch die beschleunigte Modernisierung der Gesellschaft seit der Aufklärung und den sich ändernden politischen Rahmenbedingungen eine weitere Steigerung erfahren hat. Den Protestantismus gibt es nur in der Gestalt von vielfältigen Protestantismen, die nicht nur sehr eigene Verständnisse des wesentlich Protestantischen entwickelt, sondern auch höchst unterschiedliche Deutungen des Politischen, der gesellschaftlichen Ordnungsstrukturen und ihrer normativen Bindungskraft ausgearbeitet haben.[2] Das lutherische Verständnis des Staates und seiner Zuordnung zur Kirche, wie es im landesherr-

[1] Jacobs (1971), 7.
[2] Vgl. Graf (2008), 129-161; Honecker (2001), 22-47.

lichen Kirchenregiment seinen Ausdruck fand,[3] unterscheidet sich nicht nur signifikant von calvinistischen Staatstheorien, sondern ebenso von spiritualistischen Formen des Protestantismus oder der römisch-katholischen Staatslehre. Angesichts dieser hohen internen Pluralität der Formen der religiösen Vergemeinschaftung in den vielfältigen Protestantismen hatte bereits Ernst Troeltsch im Anschluss an Max Weber in seinen *Soziallehren* dafür plädiert, analytisch zwischen den drei religiösen Sozialformen Kirche, Sekte und Mystik zu unterscheiden.[4]

Ich werde mich im Folgenden auf die Deutungen des Politischen im Bereich des Luthertums konzentrieren. Bereits die Deutungen der politischen Ethik des Luthertums sind äußerst kontrovers und heterogen. Sie reichen von einer paternalistischen Obrigkeitsfixierung,[5] welche eine Untertanenmentalität befördere, bis hin zu einem lutherischen Gesinnungsradikalismus, der sämtliche Institutionen unter ein Generalverdikt stellt.[6] Diese widersprüchlichen Deutungen fußen nicht nur in dem spannungsvollen Verhältnis von Individuum und Institution überhaupt, sondern auch auf den Eigenheiten des lutherischen Verständnisses des Glaubens und dem daraus resultierenden Kirchenverständnis.[7] Aus diesem Grund scheint es mir sinnvoll zu sein, mit einem kurzen Blick auf Martin Luthers Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat einzusetzen. In einem zweiten Abschnitt sind die Transformationen der lutherischen Staatslehre seit der Aufklärung in den Blick zu nehmen. Abschließen möchte ich mit ein paar Bemerkungen zu dem spannungsvollen Verhältnis von Politik, Gesellschaft und religiöser Verkündigung, wie sie sich unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft sowie des für diese konstitutiven Pluralismus stellen.

1. Die politische Ethik Martin Luthers

Von einer systematisch ausgearbeiteten politischen Ethik kann im Werk des Reformators nicht die Rede sein.[8] Infolge seines neuen, reformatorischen Verständnisses des Glaubens als einer Gabe Got-

[3] Vgl. Holl (1932), 326-380.
[4] Troeltsch (1994). Vgl. Molendijk (1996).
[5] So Troeltsch (2004), 235-241; ders. (1994), 512-605; Weber (1988), 549-550.
[6] Vgl. Herrmann (2006), 644-656.
[7] Vgl. Danz (2006), 155-172.
[8] Zur politischen Ethik Luthers vgl. Weber (1988), 536-573; Duchrow (1983); Schütte (1979), 336-350.

tes hat Luther einen Kirchenbegriff ausgearbeitet, der vollständig mit dem mittelalterlichen Verständnis der Kirche bricht. Die methodische Grundlage von Luthers Kirchenbegriff und der für diesen signifikanten Unterscheidung von sichtbarer und verborgener Kirche bildet die *theologia crucis*. Die wahren Glaubenden leben in dieser Welt verborgen in der Einheit mit Christus, der allein in ihren Herzen regiert. Zwar ist die wahre Kirche verborgen, aber zugleich ist sie auf die sichtbare Kirche bezogen, da der Glaube nur durch die Verkündigung des Evangeliums und die Austeilung der Sakramente zustande kommt. Die sichtbare Kirche existiert jedoch immer in der Welt und ihren politischen Ordnungen.

Luthers politische Ethik in Gestalt der Zwei-Regimenter-Lehre resultiert aus seinem Glaubens- und Kirchenverständnis. Mit seiner Unterscheidung der beiden Regimenter knüpft Luther neben der theologischen Lehrtradition vor allem an die Bibel an.[9] In der Bibel finden sich Aussagen, in denen die politische Ordnung als eine gottgewollte Ordnung verstanden wird (z.B. Röm 13,1f.) und solche, welche Gewalt und Gewaltanwendung strikt untersagen (z.B. Mt 5,38f.).[10] Diese widersprechenden Schriftaussagen werfen die Frage auf, wie sie in einen Zusammenhang gebracht werden können. Die theologische Lehrtradition hatte dieses Problem so gelöst, dass sie die christlichen Sittlichkeitsgebote in *praecepta* und *consilia* unterschied.[11] Während die *praecepta* für die große Masse der Christen galten und eine gewissermaßen gemäßigte Ethik enthielten, galten die verschärften evangelischen Räte nur für den besonderen Stand der Vollkommenen. Diese realisieren stellvertretend für die Menge der Kirchenmitglieder die strengen Anforderungen der Bergpredigt und leben eine strikte Gewaltlosigkeit.

Luther kann die sich widersprechenden Schriftaussagen zur Gewalt nicht so auflösen, dass er sie wie die mittelalterliche Sittlichkeit auf unterschiedliche Stände verteilt. Aufgrund seines Glaubensverständnisses, welches keinen besonderen Stand mehr kennt, ist dies ausgeschlossen. Die wahre Vollkommenheit liegt im Glauben und d.h. in einem inneren Geschehen und gerade nicht in äußerli-

[9] Vgl. Lohse (1995), 337; Mantey (2005).

[10] Andere Stellen, auf die Luther regelmäßig hinweist, in denen eine strikte Gewaltlosigkeit oder der Ausschluss jeglicher Gewalt ausgesagt wird, sind: Röm 12,19; Mt 5,44 und 1. Petr 3,9.

[11] Vgl. Mühlen (1999), 1721-1723; Weber (1993), 37-51.

chen Ständen.[12] Dann müssen freilich auch die Worte Christi für jedermann und allgemein gelten, und zwar sowohl die, die von der göttlichen Legitimität der Gewalt als auch die, die von dem gewaltlosen Ertragen der Gewalt reden.

In seiner Schrift *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* aus dem Jahre 1523 erklärt Luther: „Darum muß man die beiden Regimente sorgfältig voneinander unterscheiden und beide bleiben lassen: eins, das fromm macht, das andere, das äußerlich Frieden schafft und bösen Werken wehrt. Keins reicht ohne das andere aus in der Welt. Denn ohne Christi geistliches Regiment kann niemand vor Gott fromm werden durchs weltliche Regiment. Ebenso erstreckt sich Christi Regiment nicht über alle Menschen, sondern allezeit sind der Christen am wenigsten und sie sind mitten unter den Unchristen."[13] Luther unterscheidet auf der einen Seite das Regiment Christi und dieses bezieht sich ausschließlich auf die wahren Christen, die mit der verborgenen Kirche identisch sind. In diesem Regiment herrscht Christus allein und es ist strikt auf die Innerlichkeitsdimension des Glaubens bezogen. Der Christ ist aber nicht nur innerer Mensch, sondern er lebt aufgrund seiner Leibgebundenheit immer auch in den Ordnungen der Welt. Dieser Dimension ordnet Luther das weltliche Regiment zu. Allerdings kann es bei der Unterscheidung und also beim Nebeneinander der beiden Dimensionen des geistlichen und des weltlichen Regiments nicht sein Bewenden haben. Denn auch der Christ lebt in Sozialbeziehungen. Wäre der Mensch nur innerer Mensch oder wären alle Menschen Christen, dann würde es der weltlichen Herrschaft und der Schwertgewalt, welche das Recht durchsetzt, nicht bedürfen. Das ist jedoch nicht der Fall und der Christen sind wenige auf dieser Welt.[14]

Die beiden Regimenter muss es also Luther zufolge deshalb geben, weil nur die allerwenigsten wahre Christen sind. Das weltliche Regiment bezieht sich allein auf die Bösen und die Übeltäter. Sie müssen durch das Recht und die Schwertgewalt im Zaum gehalten werden. Die Christen selbst bedürfen, wie Luther schreibt, weder der Schwertgewalt noch des Rechts. „Darum ist es unmöglich, daß unter den Christen weltliches Schwert und Recht etwas zu schaffen finden sollten, zumal diese viel mehr von selbst tun, als alle Rechte und Lehre fordern könnten. So wie Paulus sagt 1. Tim 1,9: ‚Dem Ge-

[12] Luther (1995), 42.
[13] Luther (1995), 46.
[14] Vgl. ebd.

rechten ist kein Gesetz gegeben, sondern den Ungerechten.' Warum das? Weil der Gerechte von sich aus alles und mehr tut, als alle Rechte fordern."[15] Die Christen bedürfen keines Gesetzes und keiner Aufforderung zum guten Handeln, weil aus dem Glauben unmittelbar nur gute Werke folgen. So wenig die Christen einer Aufforderung zum guten Handeln bedürfen, so wenig einer Androhung rechtlicher Sanktionen. Zugleich nimmt der wahre Christ alles Unrecht und alles Leiden hin. Leiden und Anfechtung sind für Luther geradezu die paradigmatischen Bedingungen, unter denen der Christ in der Welt lebt. Dieser Gedanke findet sich durchgängig in Luthers Beschreibung des christlichen Lebens. So schreibt er in dem frühen *Sermon über die zweifache Gerechtigkeit* aus dem Jahre 1519, in dem er am Ende auf die Unterscheidung von weltlicher Gewalt und Christenstand zu sprechen kommt: „Die anderen sind, die keine Rache begehren, die vielmehr bereit sind, (dem Evangelium gemäß) dem, der den Rock nimmt, auch noch den Mantel zu geben, und sie widerstehen keinem Übel. Das sind die Kinder Gottes, Brüder Christi, die Erben der zukünftigen Güter."[16]

Die wahren Christen leben ihre durch Christus erworbene königliche Freiheit so, und nur so, dass sie sich in selbstloser Liebe an den Nächsten hingeben, und zwar ausschließlich ihm zum Dienste und Nutze. Genau hier liegt der systematische Anknüpfungspunkt für Luther, an dem er geistliches und weltliches Regiment miteinander verzahnt. Für sich selbst soll der Christ alles Unrecht erdulden und er bedarf weder des Rechts noch der weltlichen Gewalt. Aber für seinen Nächsten ist er verantwortlich und zum Nutzen und Dienst am Nächsten soll auch der Christ zum Schwert greifen und notfalls als Henker tätig sein. „Da ist das andere Stück, daß du dem Schwert zu dienen schuldig bist und es fördern sollst, womit du kannst, es sei mit Leib, Gut, Ehre und Seele. Denn es ist ein Werk, dessen du nicht bedarfst, das aber aller Welt und deinem Nächsten ganz von Nutzen und nötig ist. Darum: Wenn du sähest, daß es am Henker, Büttel, Richter, Herrn oder Fürsten mangelte, und du dich geeignet dazu fändest, solltest du dich dazu erbieten und dich darum bewerben, auf daß ja die notwendige Gewalt nicht verachtet und matt würde oder unterginge. Denn die Welt kann und mag ihrer nicht entraten."[17]

[15] Luther (1995), 43.
[16] Luther (2006), 83.
[17] Luther (1995), 50. Vgl. auch ebd., 48f.

Der Christ ist allein aus brüderlicher Nächstenliebe verpflichtet, dem anderen den Liebesdienst der Schwertgewalt zu tun und Recht und Ordnung aufrechtzuerhalten. Die Welt kann nicht mit dem Evangelium regiert werden, weil es sich allein auf die Innendimension des Glaubens bezieht. Der staatlichen Gewalt bedarf es, um die Ordnung aufrecht zu erhalten. Die Notwendigkeit des Staates und seiner Jurisdiktionsgewalt wird von Luther als Folge des Sündenfalls verstanden. Kein Mensch ist „von Natur Christ oder fromm", sondern alle sind „Sünder und böse". Deshalb „wehrt ihnen Gott allen durchs Gesetz, daß sie äußerlich ihre Bosheit mit Werken nicht dürfen nach ihrem Mutwillen üben".[18] Um die Sünde und ihre boshaften Folgen äußerlich einzudämmen, ist die weltliche Obrigkeit in dieser Welt geradezu notwendig und von Gott eingesetzt, so dass auch die Schwertgewalt göttlich legitimiert ist.

Die Schwertgewalt der weltlichen Obrigkeit bezieht sich freilich allein auf das äußere Zusammenleben der Menschen. Und hierin darf nun die entscheidende Pointe von Luthers Unterscheidung der beiden Regimenter erblickt werden, die geradezu moderne Konsequenzen enthält. Das Handeln des Staates und die weltliche Gewalt, so notwendig sie zur Aufrechterhaltung der äußeren Ordnung ist, sind ausschließlich auf die Außendimension bezogen, also auf das äußere Zusammenleben der Menschen. „Das weltliche Regiment hat Gesetze, die sich nicht weiter erstrecken als über Leib und Gut und was äußerlich ist auf Erden. Denn über die Seele kann und will Gott niemand regieren lassen als sich selbst allein. Darum: Wo weltliche Gewalt sich anmaßt, der Seele Gesetze zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment und verführt und verdirbt nur die Seelen."[19] Die Dimension der Innerlichkeit, also das Gewissen des Menschen, ist der staatlichen Gewalt entzogen. Hier regiert Gott allein. Wo sich die weltliche Gewalt anmaßt, über die Gewissen zu regieren, da maßt sie sich verwerflicher Weise die Stelle Gottes an, die ihr nicht zusteht. Umgekehrt kann freilich auch die Welt nicht durch das geistliche Regiment regiert werden. Es bezieht sich ausschließlich auf die Innendimension des Glaubens. Damit ist in der politischen Ethik, wie sie Luther skizziert, auf der einen Seite der Gewissensfreiheit ihr grundsätzliches Recht eingeräumt und auf der anderen Seite jeder Form von Theokratie der Riegel vorgeschoben.

[18] Vgl. Luther (1995), 44.
[19] Luther (1995), 60.

2. Die politische Ethik des Luthertums in der Aufklärung, oder: die Religion macht die besten Bürger

Die funktionale Staatstheorie Luthers wurde bereits von Melanchthon so modifiziert, dass der Staat als eine gleichsam naturhafte Ordnung in den Blick kommt. Die weitere Transformation der Gesellschaft infolge des voranschreitenden Modernisierungsprozesses führte auch zu Veränderungen der politischen Ethik des Luthertums. Die komplexen Entwicklungslinien sowie die höchst kontroversen Diskussionen über das Verhältnis von Kirche und Staat, wie sie im konfessionellen Zeitalter und seit der Aufklärung von lutherischen Theologen und Juristen geführt wurden, können hier nicht im Einzelnen beleuchtet werden. Ich beschränke mich auf einige zentrale Aspekte der politischen Ethik des Luthertums nach der Aufklärung. Der beschleunigte Wandel der sozialen, politischen und religionskulturellen Verhältnisse schlägt sich seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts und dem frühen 19. Jahrhundert nirgends so deutlich nieder wie in den Debatten um den Kirchenbegriff.[20] In den theologischen Lehren von der Kirche geht es immer auch um das Verhältnis von Kirche und Staat sowie die Begründung der normativen Grundlagen des sozialen Gemeinwesens. Davon macht auch Hegel in dem berühmten Paragraphen 270 seiner *Grundlinien der Philosophie des Rechts* keine Ausnahme. Zum konflikthaltigen Verhältnis von Kirche und Staat notiert Hegel hier: „Es ist hier der Ort, *das Verhältnis des Staats zur Religion* zu berühren, da in neueren Zeiten so oft wiederholt worden ist, daß die Religion die Grundlage des Staates sei, und da diese Behauptung auch mit der Prätension gemacht wird, als ob mit ihr die Wissenschaft des Staats erschöpft sei, – und keine Behauptung mehr geeignet ist, so viel Verwirrung hervorzubringen, ja die Verwirrung selbst zur Verfassung des Staats, zur Form, welche die Erkenntnis haben solle, zu erheben."[21] Hegels vehemente Kritik an der in den zeitgenössischen Debatten vorgenommenen Begründung des Staates durch die Religion sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass auch er diesen Konsens nur partiell aufkündigt, wenn er im Exkurs zu dem Paragraphen 270 ausführt, dass der Religion eine grundlegende Funktion zur Stützung der bürgerlichen Ordnung zukommt.[22]

[20] Vgl. Anselm (2000); Graf (1992), 12-117.
[21] Hegel (1956), 220.
[22] Vgl. Graf (2005), 431-432.

Die Eigenheiten der komplexen staatstheoretischen Debatten in Deutschland zu Beginn des 19. Jahrhunderts werden erst vor dem Hintergrund der Französischen Revolution und deren Deutungen verständlich.[23] Die Gewalteskalationen im Zuge der Französischen Revolution, insbesondere die Hinrichtung des Königs, führten in Deutschland bei liberalen und antiliberalen Staatstheoretikern zu einem Plausibilitätsverlust von Vertragstheorien des Staates. Die deutsche Rezeption der Französischen Revolution stellte ungeachtet aller Sympathien für die Revolution einen engen Zusammenhang zwischen Gewalteskalation und Vertragstheorie des Staates her, so dass die in Deutschland im 19. Jahrhundert konzipierten Staatstheorien sich durch eine durchgehende Ablehnung von Vertragstheorien des Staates auszeichnen. Dieser problemgeschichtliche Hintergrund macht verständlich, dass in den staatstheoretischen Debatten, wie sie von Juristen, Theologen und Philosophen unterschiedlicher Richtungen geführt wurden, der Staat dem Einzelnen übergeordnet wurde und die Freiheitsrechte des Individuums weitgehend abgelehnt worden sind.

Der angedeutete problemgeschichtliche Kontext schlägt sich auch in den intensiv geführten Debatten um die Kirche und ihr Verhältnis zum Staat nieder. In den theologischen Konstruktionen der Kirche, wie sie um 1800 ausgearbeitet wurden, geht es immer auch um die wahre Begründung der normativen Ordnungen des Gemeinwesens. Die voranschreitende Modernisierung sowie die zunehmende Ausdifferenzierung der Gesellschaft in unterschiedliche Subsysteme erhöhten nicht nur den gesellschaftlichen Steuerungsbedarf, sondern warfen auch die Frage nach der Integration der Gesellschaft auf. Die von den lutherischen Theologen in ihren Ethiken konzipierten Ordnungstheorien, die Theorien vom christlichen Staat, stellen Reaktionen und Umgangsweisen mit der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung dar.[24] Protestantische Theologen der unterschiedlichsten Richtungen sahen vor allem in der protestantisch-christlichen Religion das Mittel zur Begründung der normativen Grundlagen des modernen Staates, zur Integration der fragmentierten Gesellschaft und zur moralischen Stärkung des Staatsbürgers. Der Protestantismus mit seinem Grundgedanken der „Innerlichkeit und Persönlichkeit“ sei, wie Friedrich Julius Stahl erklärte, das „Prin-

[23] Vgl. Rose (2012).
[24] Vgl. Moos (2005).

zip einer neuen Weltepoche" und von allen revolutionären Auflösungstendenzen unterschieden. Der protestantische Gedanke „des Hinausführens über die menschliche Autorität" führe allein „zu göttlicher Autorität und von Gott gesetzter Ordnung" und damit zu den wahren Grundlagen des Gemeinwesens.[25] Die normative Ordnung des Staates fuße auf der göttlichen Autorität und der von Gott gesetzten Ordnung. Nur sie garantiere die Freiheit des Einzelnen. Nicht nur antiliberale Staatstheoretiker wie Stahl, sondern auch liberale Denker, wie der dem Protestantenverein nahe stehende Theologe Richard Rothe,[26] sahen in der Religion das grundlegende Mittel zur Integration der sich ausdifferenzierenden Gesellschaft und zur Beförderung einer inneren Staatsgesinnung. „Ohne Religion seien Gesellschaft und Staat zum Untergang verurteilt, lautete die *opinio communis* der deutschen Religionsdiagnostiker des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts."[27]

Luthers Unterscheidung der beiden Regimenter wird in den politischen Ethiken des Luthertums um 1800 sowohl von liberalen als auch von antiliberalen Vertretern in Form von umfassenden Ordnungstheorien aufgenommen. Diese zielen im Kern auf die Beförderung einer inneren Harmonie des konflikthaltigen Verhältnisses von Individuum und Staat durch die religiöse Stiftung einer Staatsgesinnung. In den normativen Staatstheorien der lutherischen Theologen werden der Staat und seine Ordnungen den Freiheitsrechten des Individuums übergeordnet. Die wahre Freiheit des Individuums liege in der Bindung, sei es an Gott oder die von ihm gegebene staatliche Ordnung.

3. Protestantismus, Politik und moderne Gesellschaft

Das Luthertum hat im Laufe seiner Geschichte höchst unterschiedliche Deutungen des Politischen und seiner normativen Bindungskraft ausgearbeitet. Der Grund hierfür liegt nicht nur in der hohen inneren Pluralität des Protestantismus, sondern vor allem in den Eigenheiten des lutherischen Glaubens- und Kirchenverständnisses. Mit ihm lässt sich ebenso autoritäre Obrigkeitsfixierung wie fromme Institutionenkritik verbinden. Beides hat in der neueren Geschichte des Protestantismus verheerende Wirkungen gezeitigt. Wie gestaltet

[25] Stahl (1863), 389.
[26] Vgl. Wagner (1995), 162-164.
[27] Graf (2005), 443.

sich das spannungsvolle Verhältnis von Politik, Gesellschaft und religiöser Verkündigung unter den Bedingungen der Gegenwart? Zur Beantwortung dieser Frage können wir von Luthers religiösem Grundgedanken ausgehen.

Grundlegend für Luthers Glaubensverständnis und der darauf fußenden politischen Ethik ist der Vorrang des individuellen Glaubens vor den gesellschaftlichen Institutionen. Die Religion ist zwar allein auf die Innerlichkeit des Gewissens bezogen, aber sie realisiert sich nirgends anders als in politischen und sozialen Bezügen. Der Mensch ist nämlich nicht nur innerer Mensch, sondern aufgrund seiner Leibgebundenheit immer auch ein soziales Wesen. Die staatlichen Ordnungen hingegen haben ihren Bezugspunkt allein an dem Menschen als einem sozialen Wesen. Ihnen obliegt, das äußere Dasein des Menschen in seinen Sozialbeziehungen zu regeln und sie finden ihre Grenze an der Innerlichkeitsdimension des Gewissens des Menschen.[28] So gewiss sich mit dieser Fassung des Verhältnisses von Religion und Staat sowohl paternalistische Obrigkeitsfixierung als auch radikale Institutionenkritik verbinden kann und in der Geschichte des Protestantismus oft genug auch verbunden haben, so sehr lässt sich der religiöse Grundgedanke von Luthers politischer Ethik mit dem modernen demokratischen Rechtsstaat verbinden. Hierzu ist es jedoch unerlässlich, dass die Grundlagen von Luthers politischer Ethik selbst einer Transformation unterzogen werden.

Luther hatte die Freiheit des Christenmenschen mit dem Gottesverhältnis des Glaubens, aber die Realisierung der königlichen Freiheit des Glaubens mit dem Dienst der Nächstenliebe verbunden.[29] Auf diese Weise gelangte Luther zwar zu einer funktionalen Begründung der weltlichen Obrigkeit als einer von Gott eingesetzten Ordnung, aber um den Preis, dass von der christlichen Freiheit in ihrer Realisierung nicht mehr viel übrig bleibt. Denn der Christ realisiert die Freiheit des Glaubens in der Sozialdimension allein in der dienenden und selbstlosen Hingabe an den Nächsten. In der dienenden Hingabe an den Nächsten wird jedoch die endliche Selbstbestimmung des Menschen, die sich im Gottesverhältnis als endliche Freiheit erfasst hat, aufgelöst. Um diese ruinöse Konsequenz der politischen Ethik Luthers und des Luthertums zu vermeiden, ist Luthers Freiheitsverständnis im Rückgriff auf die moderne Entwick-

[28] Aufgenommen ist dieser Gedanke in den modernen Fassungen der Gewissensfreiheit. Vgl. nur Kant (1974), 122.

[29] Vgl. Luther (1967), 24-27.

lung durch Kants Autonomieverständnis und dessen Vertiefung durch Fichte, Schelling und Hegel zu korrigieren. Allein dadurch wird der religiöse Freiheitsgedanke Luthers an die moderne Entwicklung anschlussfähig.

Im Gottesverhältnis des Glaubens erfasst sich die menschliche Freiheit Luther zufolge als eine endliche Freiheit. Eine um sich wissende endliche Freiheit ist jedoch eine solche, die sich in der Faktizität ihrer selbst verständlich geworden ist. Die Selbstbestimmung ist freilich allein im Akt des Sich-Bestimmens und Sich-Setzens wirklich, aber in diesem Akt bereits eine zur Selbstbestimmung bestimmte Freiheit. Die menschliche Freiheit kann sich in ihren Akten des Sich-Bestimmens nicht als Selbstbestimmung hervorbringen. Zudem sind die Akte der menschlichen Selbstbestimmung, wenn sie ihrer selbst inne wird, bereits in eine inhaltlich bestimmte Geschichte eingebunden und von dieser bestimmt. Zur Bestimmtheit kommt die endliche Freiheit allein in der Anerkennung von differentem Anderen. Denn bestimmt ist etwas nur dann, wenn es auf Anderes als es selbst bezogen und von diesem unterschieden ist. Schon im Interesse an ihrer Eigenbestimmtheit muss also die endliche Freiheit Anderes als sie selbst anerkennen. Eine abstrakte Negation von Anderem durch die endliche Freiheit würde im Resultat dazu führen, dass die Freiheit selbst unbestimmt bleibt und sich aufhebt. Die endliche Freiheit entspricht sich somit nur dann in ihrem Selbstvollzug, wenn sie Anderes als sie selbst anerkennt. Das symmetrische Verhältnis der wechselseitigen Anerkennung von Selbst und Anderem ist damit die Weise, wie die endliche Freiheit sich als solche realisiert.[30]

Die in der religiösen Reflexion erfasste endliche Freiheit realisiert sich also nicht in der dienenden Hingabe an den Nächsten, sondern allein in der wechselseitigen Anerkennung der Freiheit der Anderen sowie der Anerkennung von Unterschieden. Die Religion bezieht sich, so darf man die komplexe Entwicklung des Protestantismus in der Moderne zusammenfassen, ausschließlich auf sich selbst. In dieser Selbstbegrenzung der Religion auf sich selbst und d.h. auch in der Unterscheidung der Religion von den sozialen Systemen der Politik, des Rechts, der Wirtschaft etc. kommt Luthers Begrenzung der Religion auf die Innerlichkeit des Gewissens sowie die Begrenzung des Staates auf die äußere Ordnung unter den veränderten Bedingungen der Moderne zur Geltung. Die moderne

[30] Vgl. Wagner (1995), 130-136; Danz (2005), 208-215.

Ausdifferenzierung der Gesellschaft beinhaltet für die Religion die Aufgabe, dass sie ein reflexives Verständnis ihrer selbst und ihrer Geschichte ausbilden muss. Unter den Bedingungen der modernen ausdifferenzierten Gesellschaft kommt keine Religion umhin, wie es Niklas Luhmann formuliert hat, die „Differenz von Glaubenden, von Andersglaubenden und Nichtglaubenden“ zu akzeptieren und „gerade aus der Differenz, aus dem Anderssein, Möglichkeiten der Stärkung des Glaubens [zu] gewinnen“.[31]

Im Hinblick auf das Problem der politischen Ethik des Luthertums und seiner spannungsvollen Geschichte besagt dies, dass strikt zwischen der Religion und dem Staat und seiner rechtlichen Verfassung zu unterscheiden ist. Die christliche Religion kann so wenig wie irgendeine andere Religion eine Begründung für den Staat und seine rechtliche Verfassung liefern. Aber auch der parlamentarische Rechtsstaat kann von seinen Staatsbürgern weder eine innerliche Gesinnungstreue einfordern, noch deren Aufbau an eine Religion delegieren. Mit diesem Ansinnen wären, wie die Geschichte des Protestantismus und seines spannungsvollen Verhältnisses zu den staatlichen Institutionen lehrt, sowohl die Religion als auch der Staat überfordert. Welche Funktion kann aber dann die Religion und ihre Verkündigung für den modernen Staat noch haben? Aufgabe der Religion ist es, das Individuum im Schnittpunkt seiner sozialen Rollen zu thematisieren und die Ausbildung eines reflexiven Selbstverständnisses zu befördern.[32] Dazu gehört aber auch die Schärfung eines Bewusstseins um die konstitutiven Grenzen von Religion und Staat.

Literatur

Anselm, Rainer (2000): *Ekklesiologie als kontextuelle Dogmatik. Das lutherische Kirchenverständnis im Zeitalter des Konfessionalismus und seine Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Danz, Christian (2005): *Gott und die menschliche Freiheit. Studien zum Gottesbegriff in der Neuzeit*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Danz, Christian (2006): „Wort Gottes, Kirche, Organisation. Zur evangelischen Ekklesiologie im Anschluss an Martin Luther“, in: *Wiener Jahrbuch für Theologie* 6, 155-172.

Duchrow, Ulrich (1983): *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*. 2. Auflage Stuttgart: Klett.

[31] Luhmann (2000), 317.

[32] Vgl. Danz (2005), 189-215; Wagner (1999), 167-190.

Graf, Friedrich Wilhelm (1988): „Vom Munus Propheticum Christi zum prophetischen Wächteramt der Kirche“, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 32, 88-106.

Graf, Friedrich Wilhelm (1992): „Protestantische Theologie in der Gesellschaft des Kaiserreichs“, in: ders., Hg.: *Profile des neuzeitlichen Protestantismus. Bd. 2: Kaiserreich Teil 1*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 12-117.

Graf, Friedrich Wilhelm (2005): „Gelungene Säkularisierung? Theologische Staats- und Kirchendiskurse der ‚Sattelzeit'“, in: Blickle, Peter/Schlögl, Rudolf, Hg.: *Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas*. Epfendorf: biblioheca academica Verlag, 431-452,

Graf, Friedrich Wilhelm (2008): „Protestantismus und Rechtsordnung“, in: Dreier, Horst/Hilgendorf, Eric, Hg.: *Kulturelle Identität als Grenze des Rechts. Akten der IVR-Tagung vom 28. bis 30. September 2006 in Würzburg*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 129-161.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1956): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin (Ost): Aufbau Verlag.

Herrmann, Jörg (2006): „„Unsere Söhne und Töchter. Zum Verhältnis von Protestantismus und Linksterrorismus in den 1970er Jahren“, in: Kraushaar, Wolfgang, Hg.: *Die RAF und die Herausforderung der Demokratie 1967-2002, Bd. 3*. Hamburg: Hamburger Edition, 644-656.

Holl, Karl (1932): „Luther und das landesherrliche Kirchenregiment“, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Luther*. 6. Auflage Tübingen: Mohr Siebeck, 326-380.

Honecker, Martin (2001): Artikel „Staat/Staatsphilosophie IV.“, in: *TRE*, Bd. 32, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 22-47.

Jacobs, Manfred, Hg. (1971): *Die evangelische Staatslehre (= Quellen zur Konfessionskunde, hrsg. v. Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes, Reihe B: Protestantische Quellen, Heft 5)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Kant, Immanuel (1974): *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hg. v. Rudolf Malter, Stuttgart: Reclam.

Lohse, Bernhard (1995): *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Luther, Martin (1995): „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ (1523), in: ders.: *Ausgewählte Schriften, Bd. IV: Christsein und weltliches Regiment*. Hg. von Karin Bornkamm/Gerhard Ebeling, Frankfurt a. Main/Leipzig: Insel Verlag, 36-84.

Luther, Martin (1967a): „Ein Sendbrief an Papst Leo X. Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (1520), in: *Luthers Werke in Auswahl, Band II: Schriften von 1520-1524*. Hg. v. Otto Clemen, Berlin: Walter de Gruyter, 1-27.

Luther, Martin (1967b): „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“, in: *Luthers Werke in Auswahl, Band II: Schriften von 1520-1524*. Hg. v. Otto Clemen, Berlin: Walter de Gruyter, 360-394.

Luther, Martin (2006): „Sermo de duplici iustitia/Sermon über die zweifache Gerechtigkeit“ (1519), in: ders.: *Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Bd. 2: Christusglaube und Rechtfertigung*. Hg. v. Johannes Schilling, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 67-85.

Luhmann, Niklas (2000): *Die Religion der Gesellschaft*. Hg. v. André Kieserling, Frankfurt a. Main: Suhrkamp.

Mantey, Volker (2005): *Zwei Schwerter – Zwei Reiche. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Molendijk, Arie L. (1996): *Zwischen Theologie und Soziologie. Ernst Troeltschs Typen der christlichen Gemeinschaftsbildung: Kirche, Sekte, Mystik*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Moos, Thorsten (2005): *Staatszweck und Staatsaufgaben in den protestantischen Ethiken des 19. Jahrhunderts*. Münster: LIT Verlag.

Mühlen, Karl-Heinz zur (1999): Artikel „Evangelische Räte“, in: *RGG*[4], Bd. 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 1721-1723.

Rose, Miriam (2012): *Schleiermachers Staatslehre*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Schütte, Hans-Walter (1979): „Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi“, in: *Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 336-350.

Stahl, Friedrich Julius (1863): *Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche. Neunundzwanzig akademische Vorlesungen*. Berlin: Verlag von Wilhelm Hertz.

Troeltsch, Ernst (1994): *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: Mohr Siebeck (ND der Ausgabe Tübingen 1912).

Troeltsch, Ernst (2004): *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (1906/1909/1922) (= Kritische Gesamtausgabe, Bd. 7)*. Hg. v. Volker Drehsen in Zusammenarbeit mit Christian Albrecht. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Wagner, Falk (1995): *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus*. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.

Wagner, Falk (1999): *Metamorphosen des modernen Protestantismus*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Weber, Max (1988), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I*. 9. Auflage (photomechanischer Nachdruck der 1920 erschienenen Erstauflage) Tübingen: Mohr Siebeck.

Weber, Max (1993): *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus. Textausgabe auf der Grundlage der ersten Fassung von 1904/05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920*. Hg. u. eingeleitet von Klaus Lichtblau/Johannes Weiß. Bodenheim: Athenäum Hain Hanstein.

Selbstwirksamkeit und Angewiesenheit: Christlicher Glaube und Gesellschaftsgestaltung

Gerhard Wegner*

> *„Es ist also nicht richtig, dass Menschen mit größeren natürlichen Gaben*
> *und dem überlegenen Charakter, der ihre Entwicklung ermöglichte,*
> *ein Recht auf ein System der Zusammenarbeit hätten,*
> *das ihnen die Erlangung weiterer Vorteile auf Weisen gestattet,*
> *die anderen keine Vorteile bringen.*
> *Man hat seinen Platz in der Verteilung der natürlichen Gaben*
> *ebenso wenig verdient wie seine Ausgangsposition in der Gesellschaft."*[1]
> *(John Rawls)*

Im Folgenden wird die Frage diskutiert, welche Aussagen christlicher Glaube heute zu Fragen der Gesellschaftsgestaltung, insbesondere zu ökologischen, ökonomischen und sozialpolitischen Problemlagen, machen kann und wie er überhaupt zu ihnen kommt. Der Anlass hierfür ist die sicherlich nicht ganz unbegründete Vermutung, dass

* Herzlichen Dank für sehr produktive Kritik geht an Andreas Mayert aus dem SI und dem Team der Ev. Akademie Bad Boll für eine erste Diskussion der Thesen.

[1] Rawls (1975), 125. John Rawls wollte ursprünglich Theologe und Pastor werden und hat dementsprechend Theologie in Princeton studiert, was er 1942 mit seinen Thesis abgeschlossen hat. Sie sind nun in Rawls (2010) veröffentlicht worden. Hier findet sich die christlich-religiöse Fassung der zitierten Stelle aus der Theorie der Gerechtigkeit: „Je mehr sie (die menschliche Person) ihr Leben betrachtet, je mehr sie mit vollständiger Aufrichtigkeit in sich geht, desto deutlicher nimmt sie wahr, dass alles was sie hat, ein Geschenk ist. War sie ein aufrichtiger Mensch in den Augen der Gesellschaft, so wird sie nun zu sich sagen: „Du warst also ein gebildeter Mensch, ja, aber wer hat für deine Erziehung bezahlt; du warst also ein guter und aufrechter Mensch, ja, aber wer hat dir gute Manieren beigebracht und dich in die glückliche Lage versetzt, nicht stehlen zu müssen; du warst also ein liebender Mensch und nicht hartherzig, ja, aber wer hat dich in einer guten Familie erzogen, wer hat dir Fürsorge und Zuneigung gezeigt, als du jung warst, damit du im erwachsenen Alter Liebenswürdigkeit schätzen würdest – musst du nicht zugeben, dass alles was du hast dir gegeben wurde? Dann sei dankbar und höre auf mit der Prahlerei. Ein Mensch der so aufrichtig ist, dass das Wort Gottes trotz all seiner Güte ihn nicht verurteilen lässt, gibt es somit nicht. Es gibt keine Güte, die neben der Güte Gottes nicht zum schmutzigen Lumpen wird. Es gibt niemanden, der im Angesicht Gottes dem Urteil seines Erbarmens entkommen kann. Im Lichte seines Gegebenseins kann niemand dankbar genug sein. Daher gilt, lasst uns lieben, denn er hat uns zuerst geliebt." (Rawls (2010), 280-82).

Kirche und Theologie im Grunde genommen stets nur dem Zeitgeist hinterherlaufen und wenig Neues und Eigenes beitragen.[2] Nicht gerade selten treten sie mit Stellungnahmen in der Öffentlichkeit auf, die diejenigen anderer Akteure lediglich verdoppeln. Dass sie sich dennoch aus einer – allerdings nur in der Pluralität vorhandenen – christlichen Wirklichkeitsdeutung ergeben, wird oft nicht deutlich. Dennoch ergeben sich gerade ihre innovativen Anstöße von dieser Ebene her.

Dabei wird von vornherein davon ausgegangen, dass diese Fragen in einem allgemeinen öffentlichen Kontext erörtert werden und nicht in spezifischen Sonderwelten christlicher Religion (wobei diese allerdings heuristische Funktionen erfüllen können und deswegen sehr wertvoll sind). Christen wollen von ihrem Glauben her stets auch Gesellschaft prägen und stellen sich deswegen dem „Kampf um Aufmerksamkeit", dem alle Akteure in der Gesellschaft unterliegen. Das bedeutet von vornherein, dass es zum einen um das Abarbeiten an hegemonialen Deutungen der Gesellschaft und um deutliche eigene Markierungen geht. Hegemoniale Deutungen sind in modernen pluralen Gesellschaften nur möglich, wenn sich in ihnen grundlegende Wünsche und Bedürfnisse der Menschen artikulieren. Und zum anderen, dass sich Fragen der inhaltlich-thematischen Positionierung nicht immer von strategisch-taktischen Überlegungen kirchlichen Handelns trennen lassen. Letztlich hängt die reflektierte Prägekraft des Christlichen an der kommunikativen Präsenz der Kirchen in der Gesellschaft – auch wenn sich christlicher Glaube natürlich auch außerhalb der Kirchen in vielfacher kultureller und sozialer Form wirkungsgeschichtlich deutlich macht.

In diesem Zusammenhang entwickle ich im Folgenden einige Thesen oder besser Leitideen, die darauf zielen einen möglichen Rahmen individueller und gesellschaftlicher Wahrnehmung bereitzustellen (*Framing*). Dieser Rahmen beeinflusst die Gestaltung der Ge-

[2] Vgl. dazu: Anselm (2010). Auf der einen Seite gilt: „Das klare Bekenntnis zur Suprematie der Rechtsordnung vor den religiösen Überzeugungen half, das in ihrem Bezug zur Wahrheit liegende polemogene Potential aller Religionen zu domestizieren – und gleichzeitig war es auch die Rechtsordnung, die der Religion, auch das wird man sagen müssen, die entscheidenden Freiräume zu ihrer Entfaltung gewährte." (Anselm (2010), 1193) „Die Orientierungsstiftung der theologischen Ethik besteht nämlich, … gerade nicht darin, für die Stabilität der Ordnungsstrukturen durch deren theologische Legitimation zu sorgen, sondern sie besteht in deren kritischer Reflexion, die ihren Maßstab an der Dienlichkeit der Ordnungsstrukturen für die Entfaltung der individuellen Freiheit in der Gemeinschaft darstellt." (Anselm (2010), 1194)

sellschaft insgesamt – er hat Wirkungen für Konkretisierungen und die Sicht von Einzelheiten. Sie werden hier aber nur angedeutet.[3]

1. Der Gottesbezug des Glaubens und seine Andersheit

Man kann damit beginnen, dass man festhält: Der christliche Glaube „funktioniert“ spezifisch „anders“, weil er Welterfahrung stets im Kontext des Wirkens Gottes begreift. Deswegen wird man zunächst theologische Nachvollzüge dieses Wirkens beschreiben. Dazu gehört elementar die Aussage: Alles, was ist, ist Geschenk und Gabe.[4] Die Glaubensaussage lautet: Gott schenkt, begabt und begeistert. „Human Activity is part of the very way in which God acts in the world, involving the world of creation in God's own life and power (*energeia*).“[5] Dieses Wirken Gottes zielt auf die Erneuerung der Wirklichkeit und mit ihr des Menschen. Insofern ist der neue Mensch Gottes das wirkliche Subjekt ethischen Handelns. Dieser Mensch lebt aus der „geistlichen Sozialisation“ im Reiche des Schöpfers, Versöhners und Erlösers – befreit zum Tun der Wahrheit und der Liebe. Er und sie können vieles tun – aber sie können auch vieles – eigentlich – nicht tun. Die Kirche feiert diese Wirklichkeit Gottes in seiner Welt und wartet auf die Inklusion aller in dieses Fest – auf die Erlösung der Schöpfung und der „Wiederkehr des Glanzes in die Welt“[6]. „If the beginning of all things is God's radical generosity, and if the salvation of all things comes through the flow of grace, then the end of all things is the mutual inherence of God and the world.“[7]

Schon die bloße Existenz einer Kirche, die solche Deutungen der Erfahrungswelten vertritt, verfremdet die herkömmliche auf Selbsterhaltung und Selbststeigerung zielende Wirkungsweise der modernen Gesellschaft. Sie bringt sie auf Distanz indem sie sie übersteigt. Auch diejenigen, die solche Aussagen inhaltlich nicht teilen können, die innere Logik entsprechender religiöser Kommunikation

[3] Vgl. für weitere Bezüge Wegner (2010).
[4] Vgl. zur Theologie der Gabe die Beiträge in Holm/Widmann (2009).
[5] Gregersen (2009), 143.
[6] So der Titel des Buches von Christof Gestrich, siehe Gestrich (1992).
[7] Gestrich (1992), 144.

verstehen und ihre mögliche Funktionalität – oder auch Dysfunktionalität – für die Konstruktion sozialer Ordnungen analysieren.[8]

Zentral ist, dass der Mensch als Gemeinschaftswesen und als Individuum grundlegend von seiner Gottesbeziehung und darum von seinem Bezogensein auf Gott her verstanden wird. Die *conditio humana* ist in theologischer Perspektive stets triangulär verfasst: Ich und der oder die andere sind stets auf Gott als dritte Bezugsgröße bezogen – jede Situation ist folglich sozusagen zugleich gegeben und gefordert.[9] Dieser Gottesbezug wird in der jüdisch-christlichen Tradition zumindest in dreifacher Weise zum Ausdruck gebracht: „Der Mensch ist samt allen anderen Kreaturen Gottes Geschöpf, d. h. mit seinem Dasein konstitutiv von Gott unterschieden und gerade darin auf Gott bezogen. – Der Mensch ist im Unterschied zu allen anderen Kreaturen zu Gottes Ebenbild geschaffen, d. h. zu einer personalen Beziehung und Gemeinschaft mit Gott. – Der Mensch ist von allen anderen Kreaturen unterschieden und mit ihnen verbunden, indem ihm die Erde zur fürsorglichen Herrschaft anvertraut und übertragen ist.“[10]

Dabei, „hängt das christliche Menschenbild nicht der Illusion von einem vollkommenen oder zu vervollkommnenden Menschen nach, sondern kennt die tiefsitzende, zerstörerische Realität des

[8] Eine wunderbare Beschreibung der Wirkungsweise religiöser Rede von einem bekennenden Agnostiker: Bruno Latour, siehe Latour (2011). Ein kleiner Vorgeschmack: „Demnach gibt es also eine Form ursprünglichen Sprechens, die von Gegenwart, von endgültiger Gegenwart redet, von Vollendung, von Erfüllung der Zeiten, und die, da sie *in der Gegenwartsform* davon redet, sich immerzu verlagern muss um das unvermeidliche Absinken jeden Augenblicks in die Vergangenheit zu kompensieren; eine Form der Rede, deren einziges Kennzeichen darin bestünde, dass sie diejenigen, an die sie sich wendet, als einander nahe und gerettet konstituiert; eine Art Vehikel, das vollständig von denen verschieden ist, die wir andernorts entwickelt haben, um Zugang zu Fernem zu erlangen, um uns der Information über die Welt zu bemächtigen. … Sie findet in der Sprache Liebender eine Art Vorform, ein verkleinertes Modell ihrer Bedingungen des Glückens.“ (Latour (2011), 167f.) Leider ignoriert Axel Honneth, dessen Thesen in vielfacher Weise christliches Existenzverständnis säkular weiterschreiben, die christlich-theologische Tradition völlig. Vgl. zuletzt: Honneth (2011), worin das christliche Erbe fast überall zu spüren ist aber nie angesprochen wird (zumindest in der von ihm ja selbst gewählten historischen Perspektive ist das schlicht nicht zu verstehen).

[9] Zu diesem Thema siehe die exzellente Studie von Rebekka A. Klein: „Die theologische Perspektive zeichnet sich vielmehr methodisch dadurch aus, dass sie den Menschen und seine sozialen Lebensstrukturen stets im Lichte einer dritten Größe, nämlich der Gegenwart Gottes in dieser Welt, thematisiert.“ (Klein (2010), 238) „Die theologische Perspektive interpretiert deshalb den Menschen und seine Sozialität, insofern sie die Gegenwart Gottes an *ihnen* zeugt.“ (Klein (2010), 239)

[10] Härle (2008), 243.

Bösen, die aus dem menschlichen Herzen kommt, und sie weiß um die Notwendigkeit von Vergebung, Umkehr und Neubeginn und damit um eine das Ethische transzendierende Dimension menschlicher Erfahrung, die konstitutiv mit der Verkündigung und Person Jesu Christi, seinem Leben, seinem Sterben und seiner Auferweckung von den Toten verbunden ist.“[11] Allein diese Aussagen machen von vornherein eine entscheidende Differenz zu rein innerweltlichen Verheißungen auf, ermöglichen Distanz und damit möglicherweise Sachlichkeit. „Die von Gott geschenkte und zugesprochene Humanität ist deshalb theologisch nicht als eine Beschreibung der tatsächlichen Existenz des Menschen zu verstehen, sondern als eine Beschreibung dessen, was unter den Bedingungen der menschlichen Sündhaftigkeit erst *im Kommen* ist.“[12]

2. Geld und Gott

Die Realität der neuen Schöpfung und des neuen Menschen kann – sie sollte – so ausgelegt und inszeniert werden, dass sie die umkämpften Erfahrungswelten der heutigen Menschen erreicht, verarbeitet, herausfordert und erneuert. Diese Welten sind heute insbesondere durch einen „neuen Geist des Kapitalismus“[13] geprägt (bzw. des Neoliberalismus, den es allerdings in der oft suggerierten Reinform nicht gibt), der Wünsche und Sehnsüchte der Menschen in neuer Weise formatiert und insbesondere den oder die selbsttätig Einzelnen zelebriert, die sich sozusagen durch Kommodifizierung ihres selbst in die alles dominierenden Märkte einbringen und alles zur Vervollkommnung ihrer selbst nutzen. Die alten Träume von einem erfüllten und gelungenen Leben im Diesseits kommen ihrer Erfüllung nahe (Konsumismus). Selbst Religion wird als wertvolle Ressource solcher Lebensstile neu entdeckt und wertgeschätzt (= Spiritualität). Gleichzeitig transformiert dieser neue Geist aber Gemeinschaftsbeziehungen und lässt neue soziale Spaltungen durch forcierte Ausgrenzung und Verarmung heraufkommen.

Nicht wenige Bestrebungen zielen darauf, Kirche in diesem Zusammenhang „passend“ aufzustellen und so ihre Nützlichkeit für die

[11] Härle (2008), 243.
[12] Klein (2010), 33.
[13] Vergl. dazu Boltanski/Chiapello (2003).

Gesellschaft zu stabilisieren.[14] Die entscheidende Frage ist jedoch weniger, ob und wie Religion und Kirche diese neuen Entwicklungen jeweils aktuell legitimieren, sondern wie sich ein protestantisches Ethos überhaupt zum Neuen Geist des Kapitalismus verhalten kann (nachdem es bekanntlich mit dem alten Geist vielfache Wahlverwandtschaften eingegangen ist). Von großer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Wahrnehmung der Rolle des Geldes.

Schon oft ist bemerkt worden, dass die Funktion, die in den alten Tagen Gott gehabt hat, nämlich der Bezugspunkt höchster Befriedigung, höchster Wünsche, höchster Freiheit zu sein – dass genau diese Rolle heute durch die Ökonomie übernommen worden ist. Die Ökonomie realisiert das Menschheitsideal, das sich insbesondere beim Aufbruch in die Neuzeit verfestigt hat, nämlich die Grenzen des menschlichen Lebens immer weiter auszudehnen, die Möglichkeiten der Befriedigung und des Konsums beständig zu steigern bis dahin die Lebenserwartung soweit hinauszuschieben, dass sie fast an ein ewiges Leben grenzt. In dieser Hinsicht ist die Ökonomie in der Tat, angetrieben durch die Peitsche des Kapitalprinzips, zu so etwas wie einem Selbstlauf geworden, der durch nichts mehr zu stoppen zu sein scheint. Sofern sich die Ökonomie auf die Rohstoffe der Sehnsüchte der Menschen und ihrer Phantasien bezieht, werden ihr die Ressourcen auch niemals ausgehen (Symbolökonomie).

Wer sich also mit christlichen Fragen einer Gesellschafts- und Wirtschaftsethik beschäftigt, der muss sich dieses gewaltigen dynamischen Apparates des Wirtschaftens bewusst sein. Er klammert sich an archaische, zumindest überkommene Grundmotive eines sinnhaften und in irgendeiner Weise im transzendenten, im Gott grundierten Handeln der Menschen, die in vielerlei Hinsicht heute faktisch als überwunden, ja geradezu als lächerlich erklärt werden können. Alles scheint machbar zu sein und deswegen sind Grenzen von außen in keiner Weise mehr plausibel.

Im Zentrum all dieser Verheißungen, mit denen Wirtschaft heute handelt, steht offensichtlich das Geld. Ein literarisches Beispiel: Der Ort München. Karl von Kahn, der Investmentbanker, im Gespräch mit seiner Geliebten Joni.[15] Die sich ihm bedauerlicherweise immer wieder verweigert. Geldgier verträgt sich eben nicht mit Lie-

[14] Vgl. z.B. Paul Nolte in Nolte (2009), der allerdings diese Frage sehr differenziert angeht und die Nützlichkeit von Religion und Kirche gerade auch in der Affirmation von sozialmoralischen versus ökonomischen Einstellungen heraushebt.

[15] Walser (2006); 242ff.

be. Und deswegen muss er viel reden. Und worüber redet er? Natürlich über das Geld, denn das ist sein Business. „Ja, jubelte Karl, die Kunst (…). Kunst um der Kunst willen weiß nicht mehr, ob sie noch Kunst ist oder schon Wahn. Politik um der Politik willen wäre asozial, zynisch, absurd oder verbrecherisch. Wissenschaft um der Wissenschaft willen, wäre menschenfeindlich. Geldvermehren um des Geldvermehrens willen entgeht diesen Gefahren. Es produziert. Es produziert Wert. Und da ist keine philosophische Diskussion nötig, was das für ein Wert sei. Dafür steht die Zahl. Die Zahl ist die Hauptsache. Die Zahl ist der einzig gültige Ausdruck des Geldes. Die Zahl ist der Sinn des Geldes. Die Zahl ist das Geistigste, was die Menschen haben, was über jede Willkür erhaben ist. Die Zahl ist kein Menschenwerk. Die Menschen haben die Zahl nicht geschaffen, sondern entdeckt. Also sage ich dir zum Schluss: Das Absahnen, Gewinnmitnehmen samt Geldausgeben ist die triviale Dimension. Ich sage verständnisvoll: die irdische Dimension. Wer aber Geld spart und verzinst, erlebt den ersten Schauer der Vermehrung. Der Zins ist die Vergeistigung des Geldes. Wenn der Zins dann wieder verzinst wird, wenn also der Zinsenzins erlebt wird, steigert sich die Vergeistigung ins Musikgemäße. Das ist kein Bild, kein Vergleich, das ist so. Die Zinseszinszahlen sind Noten. Wenn wir aber den Zinseszins-Zins erleben, erleben wir Religion. (…) Spürbar wird Gott.“

Ist hier nicht der Leibhaftige am Werk, der die Dinge durcheinanderbringt und die Sinne verwirrt? Das Geld tritt an die Stelle Gottes. Eigentlich sollten sich letztendlich auf ihn alle Bedürfnisse und Wünsche richten und sein Gebot der Maßstab ihrer Befriedigung sein. Aber es liegt auf der Hand, dass diese Aufgabe nun genauso, vielleicht sogar besser, vom Geld wahrgenommen wird.

In dieser Szene von Martin Walser passiert etwas, was sich bei Goethes Faust schon andeutet: Das moralische Problem der Gier ist eigentlich langweilig und kann schnell ad acta gelegt werden. Moralisch kommt man ihr sowieso nicht an den Hals. Gier ist eine Haltung, eine Existenzbestimmung, Religion, Begegnung mit Gott – Ersetzung von ihm durch etwas anders. Auch Karl von Kahn scheitert, wie immer in diesen Fällen, an der Liebe, indem sich ihm sexuelle Befriedigung versagt. Irgendwie muss das Thema Gier mit sexueller Frustration zusammenhängen, denn immer wieder tritt beides im Zusammenhang auf. Die Gier zerstört die Liebe, die dann höchstens auch noch als Gier auftreten kann, die sich selbst bzw. die

Beziehung zerstört. Denn Geld ist strukturelle Gier: Es impliziert keine Verpflichtung, außer für Nachschub an Geld zu sorgen. Und Geld ist eigentlich immer im Überfluss vorhanden und wird doch stets nur knapp zugeteilt, denn sonst würde es die Gier ja nicht mehr anstacheln. Das Geld ist Medium der Knappheitskommunikation mit dem Horizont eines ewig uneinlösbaren Versprechens.

Sehr schön kommt die Konkurrenz zu Gott in der Geldtheorie von Niklas Luhmann zum Ausdruck. Das Geld reduziert alles, alle Beziehungen auf einen Akt, auf die Zahlung. „Jeder kalkuliert seine Beziehung zum anderen nach Maßgabe seiner (privaten) Beziehung zum Geld."[16] Genau das verschafft (scheinbar) Freiheit (= soziale Entleerung): „Man gibt nicht in Ausführung seiner sozialen Verpflichtung zur Reziprozität, man hilft nicht als Nachbar, man arbeitet nicht in der frommen Gesinnung, dadurch dem Wirken Gottes zu dienen. Man lässt sich bezahlen."[17] Geld ist ein „diabolisches Medium", so sagt Luhmann (und ersetzt damit die religiöse Geldkritik). Ein diabolisches Medium deswegen, „weil es alle anderen Werte auf der Ebene der Codes neutralisiert und in den inferioren Status der Gründe für Zahlungen abschiebt".[18] Entscheidend ist nicht länger, warum jemand irgendetwas will oder braucht, ob er sich das aneignen darf oder nicht: entscheidend ist lediglich, ob sie oder er zahlen kann oder nicht. No money, no honey. Und eben: Geld sorgt für Frieden, weil die, die nicht zahlen können, stillhalten müssen. „Einer handelt, die anderen, obwohl ebenfalls interessiert, schauen zu und halten still."[19] Der Akt der Zahlung erschafft eine eigene Legitimität, die kaum bestritten werden kann. „Wer zahlt, bekommt, was er will. Wer nicht zahlt, muss dies beobachten."[20] Weil er oder sie keine andere Wahl hat. Natürlich, auch Luhmann weiß, dass es Leute gibt, die nicht zahlen können, aber gegen die normative Faktizität der Zahlung kommen sie auch mit den besten moralischen Argumenten nicht an. Selbst Gott hilft dann nicht. Das Geld wird ganz praktisch – real zum diabolischen Medium: Es führt zur Exklusion.

[16] Luhmann (1988). Zum Geld ab S. 230. Zitat S. 241. Das Geld-Kapitel ist eine einzige Auseinandersetzung mit Gott (und dem Teufel).
[17] Luhmann (1988).
[18] Luhmann (1988), 245.
[19] Luhmann (1988), 253.
[20] Luhmann (1988), 267.

Der Übergang in der Geschichte vom Geld als reinem Medium, das hinter die sachlichen Gründe zurücktritt, der Übergang von einem Verständnis von Geld, das nur zum Ausgeben da ist, zum Geld als solchem, ist der Abschied von der These, die Luther noch mit Aristoteles vertreten hat, dass Geld selbst nicht fruchtbar sein kann. Geld vermehrt sich nicht, so heißt es noch bei Luther. Darum, wo es sich mehret wie im Wucher, da geschieht das gegen die Natur des Geldes, da hat der Leibhaftige irgendetwas verdreht. In dieser Sichtweise wären Banken, wären die Finanzmärkte insgesamt nichts anderes als Treuhänder, als mediale Schalter, die sich selbst dann verflüchtigen müssten, wenn ihr Zweck der Ankurbelung der irgendwie „real" gedachten Wirtschaft erfüllt ist. Aber davon sind wir natürlich heute weiter denn je entfernt.

Worum es im Investmentbanking und auf den Finanzmärkten insgesamt geht, das hat, wenn man einigen Analytikern folgt, immer weniger mit Tauschgeschäften und schon gar nichts damit zu tun, dass sich das Geld im Akt der Zahlung auflösen würde. Die Agenten auf den Finanzmärkten betreiben *Promissory-Management*. Treibender Zweck des Geldes ist der reine Tauschwert. Jede Zahlung ist nur ein Vorschuss auf weitere und löst weitere maßlose Bewegungen aus. Die Zukunft wird in dieser Hinsicht produktiv. Gewinne lassen sich nur im Vorgriff auf die Zukunft machen, über die auf diese Weise schon heute Verträge abgeschlossen und gehandelt werden, damit man die Gewinne jetzt schon einsacken kann. Im Zentrum der Ökonomie steht das Prinzip von uneingelösten Versprechen, was andersherum nichts anderes ist als die Wucherung uneingelöster Schuld.[21] Die Unterscheidung zwischen Realwirtschaft und einer virtuellen Finanzwirtschaft erscheint vielen Zeitgenossen in dieser Hinsicht im Grunde genommen längst überholt zu sein, denn die Realwirtschaft wirkt auf sie vergleichsweise einfach langweilig und erscheint vollkommen ungeeignet zu sein, die treibende Kraft von Wirtschaftswachstum darzustellen (obwohl es natürlich das reale Produktionspotential wie Menschen, Wissen, Rohstoffe und die technischen Mittel bleiben, die Wirtschaft faktisch voranbringen).

[21] Vgl. zum Gesamten Vogl (2010/2011). „Unter der Bedingung eines elementaren Finanzierungsgeschehens, d.h. unter der Bedingung, dass der Finanzmarkt Liquiditätsfragen verhandelt und sich über die Verbindlichkeiten von Investition und Kredit strukturiert, kann Geld nicht als neutrales oder allenfalls ‚verschleierndes' Tauschmittel im ökonomischen Verkehr begriffen werden, es präsentiert sich vielmehr als Medium mit eigener Wirksamkeit und Kraft." (Vogl, 2010/2011), 154).

Ist das nun die Wirklichkeit, auf die sich die Menschen um jeden Preis einzustellen haben? Soll es so sein, dass die strukturelle Gier die zukünftige Gestaltung unseres Lebens und der Welt bestimmt? Oder gibt es nicht doch Alternativen, andere Möglichkeiten, leitende Bilder des Menschlichen und der Wirklichkeit, die dem reinen Walten der Gier zumindest Grenzen setzen und es in produktive Bahnen lenken könnte?

3. Plausibilität und Perspektivität der Wirklichkeitswahrnehmung

Es ist nun deutlich, dass in seiner „Andersheit" der christliche Glaube oft genug nicht (sofort) verstanden wird und die Kirche deswegen um Plausibilität und Anerkennung ringen muss. Zwar gibt es nach wie vor gewisse breit geteilte Bezüge auf ein christliches Menschenbild. Diese sind aber sehr allgemein und haben nicht allzu viel Relevanz für das aktuelle Verhalten der Menschen. Nach wie vor dominiert in Mittel- und Nordeuropa das Erbe einer Staatskirche, die die Menschen mit Religion versorgt hat („Belonging but not believing", Grace Davie) und eigenständige religiöse Innovationen eher ausgrenzte. Dennoch kann die Kirche heute auch den „andersartigen" Glauben in aller Offenheit kommunizieren, weil die Gesellschaft insgesamt als ein beständiges Ringen um Plausibilität begriffen werden muss (d.h.: weil irgendwie alle Beteiligten stets „anders" sind). Was allerdings im Übrigen auch bedeutet, dass vieles ganz gut funktionieren kann, ohne dass man sich stets über grundlegende Gemeinsamkeiten einig sein müsste. Die Frage, was die Gesellschaft zusammenhält, wird zwar immer wieder gestellt, muss aber längst nicht immer beantwortet werden.

Die soziale Wirklichkeit kann heute mehr denn je als eine in den verschiedenen Perspektiven der Menschen zutiefst zirkulär konstruierte Wirklichkeit begriffen werden. Das kann hier nicht in der eigentlich nötigen Ausführlichkeit dargestellt werden. Um nur eine radikale Position (John R. Searle) in dieser Richtung zu zitieren: Die soziale Wirklichkeit beruht auf „kollektiver Intentionalität" und „deontischen Mächten" – was nichts anderes bedeutet als dass letztlich alles auf (gehaltene) Versprechen (damit auch auf Vertrauen) reduziert werden kann. „In gewissem Sinne gibt es Dinge, die nur existieren, weil wir glauben, dass sie existieren. Ich denke dabei an Dinge wie Geld, Eigentum, Regierungen und Ehen. Trotzdem sind

viele Tatsachen, die diese Dinge betreffen, ‚objektive Tatsachen' in dem Sinn, dass sie nicht Sache deiner oder meiner Bevorzugungen, Bewertung oder moralischen Einstellung sind."[22] Oder noch schärfer: „All institutional facts… are created by speech acts of a type that in 1975 I baptized as „Declarations". „The change the world by declaring that a state of affairs exists and thus bringing that state of affairs into existence."[23]

Man kann solch eine Haltung übrigens sehr gut mit der „reflexiven" Funktionsweise der Finanzmärkte abgleichen. Auch auf ihnen werden die „Fakten" antizipativ geschaffen: nicht das, was war oder was ist, ist entscheidend, sondern was wahrscheinlich eintreten wird. Die eigentlichen Tatsachen sind die Erwartungen von Tatsachen – Wertschätzungen formieren sich aus Meinungen, die die Meinungen über Meinungen spiegeln, wie es in Zukunft werden wird. Die ökonomischen Daten sind mithin prinzipiell virtuell: „Sie repräsentieren keine zugrunde liegenden ‚Fundamentalien' sondern zirkulieren als höchst wirksame Wertgespenster."[24]

Die Situation ist folglich zirkulär: Das christliche Existenzverständnis – in all seiner Pluralität – führt zu einer entsprechend formatierten Sicht und einer möglicherweise daraus folgenden Gestaltung der Gesellschaft, die wiederum dieses Existenzverständnis verstärkt (oder schwächt) – oder aber eben nicht. Es gibt außerhalb dieser Bewegung – gesellschaftlich gesehen – keine Wahrheit, auf die man sich mit allgemeiner Gültigkeit berufen könnte. Auch religiös ist das nicht anders (auch wenn die Referenz des Religiösen – Gott – außerhalb dieses Zirkels gedacht werden wird).

Alles hängt deswegen faktisch davon ab, welche Macht – im Sinne von Hegemonie – Kirche und Christen in der Gesellschaft haben. Das hat Eilert Herms sehr nüchtern zusammengefasst: „Der sozialgestaltende Einfluss des Christentums bemisst sich letztlich daran, welche Rücksichtnahmen die Kirche ihrer organisierten Umwelt durch ihren eigen Kurs als Organisation gebietet."[25] Und präziser nach innen gewendet: „Organisationen können ihr Umweltver-

[22] Searle (2011), 10.

[23] Searle (2010), 11 ff. Searle meint dies ganz grundsätzlich. Aber die Aussage gilt auch für jede Tatsachenbehauptung im sozialen und politischen Raum, insbesondere dann, wenn auf empirische Daten Bezug genommen wird. Vgl. nur die Debatte über die Definition von Armut im OECD Bereich: liegt Armut bei 50% oder 60% des Medianeinkommens vor? Eine objektive Größe gibt es hier nicht.

[24] Vogl (2010/2011), 157.

[25] Herms (1990), 67.

hältnis überhaupt nur auf dem Umweg über eine dazu geeignete Binnenkommunikation steuern. Insbesondere entscheidet sich das Verhältnis der Organisationen des Religionssystems zu ihrer Umwelt und damit zum Gesamtsystem daran, ob sie durch eine geeignete Binnenkommunikation ihre spezifische Leistung für ihre eigenen Mitglieder *so* erbringen, dass diese imstande und willens sind, von ihren hier gewonnenen weltanschaulichen Überzeugungen und ethischen Perspektiven auch als Mitglieder anderer Organisationen Gebrauch zu machen."[26] Entscheidend für den „Erfolg" der Kirche ist folglich, inwieweit Christen sich in anderen funktionalen Bereichen der Gesellschaft christlicher Maximen bedienen (können).

4. Das Leitbild der teilhabegerechten Gesellschaft

Die dominierende Reaktion von Theologie und Kirche auf die Orientierungen des neuen Kapitalismus oder des Neoliberalismus ist nun naheliegend die, darauf hinzuweisen, dass diese neuen Wirklichkeiten der Lebenssteigerungen nicht nur ihre Grenzen haben, sondern darüber hinaus Opfer und Loser produzieren. Dies ist auch zweifellos – in den letzten Jahren gesteigert – der Fall. Soziale Ungleichheiten haben fast überall in der Welt erheblich zugenommen. Die Akkumulation von Reichtum in den Händen weniger erreicht mittlerweile ungeahnte Ausmaße. Die Kirche findet deswegen mit ihrer Betonung einer grundsätzlichen Option für die Armen auch stets grundsätzlich Zustimmung. Sie erfüllt damit auch ihre gesellschaftliche Zuschreibung als einer Akteurin für diejenigen, die nicht voll produktiv in den Wertschöpfungsprozess eingegliedert sind. So ist sie die „Kirche für andere".

Was allerdings auf diese Weise leicht aus dem Blick gerät, ist eine christliche Vision für eine Gesellschaft als ganze – als eines produktiven Zusammenhangs aller, in dem es keine Loser geben soll. (Darin liegt die Stärke des in vielfacher Hinsicht problematischen neuen katholischen Papiers zu Chancengerechtigkeit[27]: es soll der Versöhnung von Liberalismus und Katholizismus – und damit

[26] Herms (1990), 70

[27] Die deutschen Bischöfe (2011). Problematisch ist dieses Papier, weil hier der bisher leitende Wert der Gleichheit der Menschen, gegen den sich Ungleichheiten rechtfertigen müssen, durch Ungleichheit getauscht wird. Freiheit impliziere Ungleichheiten, die in Kauf genommen werden müssten. So ist zumindest in evangelischer Sozialethik lange nicht mehr gedacht worden.

zweier Kandidaten auf hegemoniale Deutungen – dienen). Zur Entwicklung einer solchen Vision müssen aber nun die Stärken des neoliberalen Versprechens aufgegriffen und „umgebogen“ werden und insbesondere das Thema Freiheit aufgegriffen werden. Sie liegen in der Betonung der selbstverantwortlichen schöpferischen Kraft der Einzelnen: ihres „unternehmerischen“ Geistes, der die Welt verändern kann. Wie können diese Motive aufgenommen und in einen Zusammenhang mit der Option für die Armen gebracht werden? Lässt sich eine Anerkennung, ja durchaus eine Feier, von Kreativität und einem „Willen zur Gestaltung“ mit der Verpflichtung zur Solidarität denken? Anders gesagt: Wie gehen Selbstwirksamkeit und Angewiesenheit plausibel zusammen? Aus meiner Sicht liegt die Stärke der christlichen Vision von Gerechtigkeit genau in der Verbindung dieser oft so gegensätzlich konzipierten Kraftfelder des Menschseins.

Mein Vorschlag ist, diese Aufgabe mittels einer „Theologie der Teilhabe“ bzw. der Vorstellung einer teilhabegerechten Gesellschaft anzugehen. Der Leitbegriff der Teilhabe aller für eine gerechte Gestaltung der Gesellschaft, ist mittlerweile breit anerkannt und wird allseits zitiert. Es kommt nun aber darauf an, ihn genauer zu qualifizieren und zwar theologisch. Während die neoliberale Ideologie dem Einzelnen rät, sich selbst sozusagen als Kanal wirksamer Kraft (*Channeling* im New Age) zu konzipieren, basiert christlich gedachte Teilhabe an der Gesellschaft auf der Partizipation an Gottes Wirklichkeit.[28] Damit bezieht sie sich auf die Vorstellung der Wirklichkeit als „verwirklichter Möglichkeit des göttlichen Geistes“[29] und ihrer Wahrnehmung – wie letztlich jeder Wahrnehmung – als Teilhabe an Gottes Wirklichkeit. Der Teilhabebegriff greift hier folglich theologisch noch viel weiter als nur auf das Soziale bezogen zu sein und umfasst das Ganze der Schöpfung. Teilhabe lässt sich so nur ökologisch im vollen Sinn des Wortes verstehen.

Enger gefasst kann Teilhabe insbesondere durch eine Reaktualisierung und Modernisierung des klassischen Gedankens der Berufung des Menschen präzisiert werden. Die Grundhaltung hier ist die, mich nicht als mich stets neu erfindend, sondern als Geschenk zu

[28] EKD (2006), 11: „Das christliche Verständnis von Teilhabe gründet in der den Menschen geschenkten Teilhabe an der Wirklichkeit Gottes.“

[29] Moltmann (1993), 23. Vergl. den gesamten Anschnitt in Moltmann (1993), 17ff.: Die Erkenntnis der Natur als Gottes Schöpfung ist teilnehmende Erkenntnis. Es geht um Erkenntnis als Teilnahme, nicht als Beherrschung.

begreifen: „Ich bin mit mir selbst begabt!" Und gerade so als zutiefst selbstwirksam – und in dieser Hinsicht stets zugleich als angewiesen auf andere – verstanden. Der Ansatzpunkt ist hier die Gleichheit aller Menschen in der transzendentalen Berufung durch Gott, die sich in einer stets triangulären Situation niederschlägt, die diese Gleichheit noch einmal – selbst in der faktischen Situation der Ungleichheit z.B. zwischen mir und meinem Chef oder meiner Chefin unterstreicht.[30] Gegenüber dieser fundamentalen Gleichheit (und damit auch Freiheit) ist Ungleichheit (und Unfreiheit) grundsätzlich stets begründungsbedürftig. Jede Einschränkung von Interaktionsmöglichkeiten (z.B. durch Eigentum oder die Inklusion in Organisationen) – so lässt sich ganz allgemein festhalten – wirft das Problem ihrer Begründung auf und muss durch ihren produktiven Beitrag zum Ganzen gerechtfertigt werden.

In dieser Sichtweise bin ich existentiell stets am anderen interessiert, da seine Fähigkeiten meine ergänzen und ich gut nicht ohne ihn oder sie leben kann. Aber es geht um mehr als um gegenseitige Vorteile. Der soziale Grundimpuls ist ein primär wohlwollender – was nicht heißt, dass er nicht mit Ansprüchen und Forderungen einhergehen kann. Grundlegend ist die Forderung mit der freien Entfaltung der eigenen Fähigkeiten anderen nicht zu schaden, vielmehr mit ihnen zu kooperieren und ggfls. ihnen auch zu helfen.

5. Das Kriterium: Die Berufung zur Selbstwirksamkeit

Während die klassische Theorie der Berufung bzw. des Berufs, insbesondere bei Martin Luther, den Einzelnen als von Gott in die gesellschaftlichen Stände eingewiesen dachte, kann heute die Berufung nur auf den oder die jeweils Einzelne(n) bezogen werden, die oder der seine/ihre Situation in der Gesellschaft und damit auch seine möglichen Berufe nutzt, um seiner Bestimmung vor Gott selbstwirksam gerecht werden zu können. Dieser modernisierte Berufungsgedanke ist in der EKD-Denkschrift zur Armut in Deutschland angedeutet worden: „Wird den Menschen Teilhabe an Gottes Kraft geschenkt, ohne dass sie selbst etwas dafür tun müssen, so ist es ihre Aufgabe, diese Begabungen in ihrem Leben fruchtbar werden zu lassen – für sich selbst und für andere, also auch für das Gemeinwohl. In der Realisierung dieser aktiven Teilhabe an den

[30] Vgl.: Wegner (2007).

gesellschaftlichen Aufgaben liegt ihre Verantwortung vor Gott und ihren Mitmenschen. Die von Gott gewährte Teilhabe an ihm selber bewährt sich so in der aktiven Weltgestaltung. Aus diesen theologischen Überlegungen folgen individualethische Konsequenzen für die von Einzelnen und Gemeinden im konkreten Umfeld auszuübende persönliche Barmherzigkeit sowie sozialethische Konsequenzen für die Gestaltung einer gerechten Gesellschaft im Ganzen. Eine gerechte Gesellschaft muss so gestaltet sein, dass möglichst viele Menschen tatsächlich in der Lage sind, ihre jeweiligen Begabungen sowohl zu erkennen, als auch sie auszubilden und schließlich für sich selbst und andere einsetzen zu können."[31]

Von vornherein ist damit aus christlicher Sicht *die* fundamentale Anforderung an eine gerechte Gesellschaft formuliert: Gerecht ist eine Gesellschaft (eine Gemeinschaft, eine Organisation oder welche Sozialform auch immer) dann, wenn in ihr jeder Mann und jede Frau seiner und ihrer Bestimmung gemäß leben kann. Hierzu muss es für alle gerechte Chancen geben, die sich auf die Möglichkeiten aller, er oder sie selbst sein zu können, beziehen. Diese Möglichkeiten müssen folglich nicht im starken Sinne formal gleich – aber in Bezug auf die Einzelnen gerecht sein. Berufung meint geistliche Befähigung zur Selbstbestimmung und ist in diesem Sinne (von außen betrachtet) Autonomie. Dieser Gedanke leitet über zur existentiellen Aneignung von Berufen und der Entwicklung eines Berufsethos als Konkretisierung des triangulären Bezuges auf die anderen und auf Gott.[32]

Bewusst offen bleibt an dieser Stelle, worin diese Bestimmung – diese Berufung – jeweils konkret besteht. Darüber kann nicht abstrakt – allgemein, sondern nur der oder die jeweils Einzelne in der je subjektiven Begegnung mit Gott befinden. Die gesellschaftlichen Strukturen müssen hierfür jedoch Räume und befähigende Möglichkeiten vorhalten: d.h. es geht vor allem um die Erziehung und Bildung des Einzelnen zur Entwicklung des ihm oder ihr inhärenten Potentials. Darin sind alle gleich und sollen diese Gleichheit auch erfahren können und dazu brauchen alle Sicherheit und Anreize zur Entwicklung zugleich. Entsprechendes gilt auch für den öffentlichen Raum: seine Gestaltung ist das Ergebnis der jeweiligen Vorstellungen von Inklusion, die in einer Gesellschaft machtvoll wirken.

[31] EKD (2006), 11.
[32] Vgl. dazu Klein/Göder (2011).

In dieser Sichtweise werden die befähigenden, beteiligenden und versorgenden Instanzen der Gesellschaft strukturell zusammengedacht – allerdings im Blick auf die Rolle des oder der Einzelnen. Im Vordergrund steht das Leitbild des sich mit seinen Gaben einbringenden, für sich selbst und für andere sorgenden Menschen. Die Einrichtungen der Gesellschaft müssen in der Befähigung hierzu funktionieren. Und das bedeutet vor allem für alle – prinzipiell nicht selektive – angemessene, gerechte Erziehungs- und Bildungsmöglichkeiten vorzuhalten. Diese Möglichkeiten können dann als chancengerecht gelten, wenn denjenigen Kindern, die von Haus aus schwächere Chancen haben, eine überproportional größere Förderung zugutekommt. In den Fällen, in denen die primären Strukturen der Familie oder unmittelbaren Umwelt in der umfassenden Befähigung der Kinder versagen, muss für Ausgleich gesorgt werden.[33]

Der Ansatzpunkt dieses Denkens ist folglich die Förderung der Entwicklung der Fähigkeiten des Menschen bzw. seiner Begabungen als Voraussetzung von Gerechtigkeit. Darin ist stets zugleich der Grundgedanke der Kooperation im Ökonomischen mitgedacht. Eine hauptsächliche „Alimentierung" von Menschen, die auf diese Weise womöglich noch aus dem wirtschaftlichen Prozess herausgehalten werden, ist folglich immer der falsche Weg. Menschen können nicht nur ihre Fähigkeiten entwickeln und ihre Berufung entfalten, sondern sie sollen dies auch tun und sich mit ihren Fähigkeiten in die gemeinsame Kooperation einbringen. Ein Sich-Raushalten und Leben auf Kosten von anderen – sofern nicht eine Unterstützung durch andere Umstände nötig geworden ist – entspricht kaum christlicher Ethik. Jede und jeder kann und soll für sich selbst sorgen können – und zum Wohl aller etwas beitragen. Dies gilt ein Leben lang und deswegen ist es auch nicht mit der Schaffung von Chancengleichheit zu Beginn des Lebens getan: immer wieder im Lebensverlauf muss es Chancen geben, seine Bestimmung ausleben zu können.

Von hieraus lassen sich vorläufige Maximen einer elementaren christlichen Wirtschaftsethik aufstellen:

1. *Entwickle deine Fähigkeiten!* D. h., sorge dafür, dass du deine Fähigkeiten entdeckst und, dass du sie ausbilden lernst. Die Gesellschaft ist verpflichtet, Menschen darin zu helfen, dies zu tun.

[33] Vgl. dazu Schmidt (2011). Er weist nachdrücklich darauf hin, wie sehr eine gabenbezogene Bildung und Ausbildung im christlichen Geist verankert ist.

2. *Bring deine Fähigkeiten in die Kooperation mit anderen offensiv ein!* D. h., lass dich nicht begrenzen in der Entwicklung deiner Fähigkeiten. Trage sie offensiv ein, kämpfe für ihre Anerkennung und ihre Durchsetzung. Die Wirtschaftsordnung muss so gestaltet sein, dass alle Menschen gleiche Chancen haben, mit ihren Fähigkeiten zum Tragen kommen zu können und dementsprechend auch über entsprechende Aufstiegschancen verfügen.
3. *In all diesem Tun schade niemandem!* Noch bevor man sich entscheidet, wem man in diesem Gefüge helfen sollte, ist die wichtigste Regel, dass man in der Entfaltung seiner eigenen Fähigkeiten und in ihrer Durchsetzung in der gesellschaftlichen Kooperation niemandem schadet. Dies bedeutet natürlich nicht, dass man sich nicht in den Wettbewerb hineinbegibt und im Wettbewerb versucht, möglichst ganz vorne mitzuspielen und zu den Besten zu gehören. Im Gegenteil! Der Wettbewerb ist stets auch eine gute Hilfe, die eigenen Fähigkeiten zu erkennen. Aber die Spielregeln dieses Wettbewerbs müssen so gestaltet sein, dass dadurch niemand geschädigt oder lebenslang gedemütigt wird. Immer wieder braucht es neue Aufstellungen und neue Starts und neue dritte und vierte Chancen im Leben.
4. *Entwickle gemäß deiner Möglichkeiten schöpferische Ordnungen für viele!* D. h., bemühe dich, deine Fähigkeiten so einzusetzen, dass du mit ihnen Rahmenbedingungen, Ordnungen, Betriebe, Unternehmungen u. a. schaffst, in denen viele Menschen andocken können und in denen sie mit ihren Fähigkeiten mitarbeiten können. Also stifte selbst mit deinen Fähigkeiten Kooperationen.
5. *Achte auf deine Kooperationspartner und sei zur Hilfe bereit!* Also: Sei dir bewusst, welche Verwerfungen in unserem Wirtschafts- und Gesellschaftssystem angerichtet werden, gegebenenfalls auch durch dein eigenes Handeln. Und stehe anderen bei, die zu Opfern der Entwicklung zu werden drohen. Setz dich für sie ein und versuche mit ihnen gemeinsam Wege zu einem Neuanfang zu gehen.

In diesem Zusammenhang ist dann auch das im christlichen Glauben bisweilen durchaus prekäre Problem der Kreativität bzw. der Innovation zu diskutieren. Dies hängt unmittelbar mit der Entwicklung von Produktivkraft und Wohlstand zusammen. Die Betonung von Achtsamkeit und der Rücksichtnahme auf die Schwächeren

bedeutet in diesem Zusammenhang keinen Verzicht auf die Entfaltung von Kreativität, ja von „kreativer Zerstörung“, wo sie nötig ist. Es geht hier vor allem um pragmatisch vernünftige Lebens- und Weltgestaltung, wie sie sich ganz klassisch immer schon im Handwerk, aber auch in der Technikentwicklung vollzogen hat. Es geht um die Pflege praktischer Vernunft, die unter konkreten Bedingungen das jeweils Nützliche zu entwickeln sucht. Das jeweils Nützliche ist stets auch das, was dem Nächsten dient und das sich deswegen auf den Märkten gegebenenfalls unterbringen lässt. Hier wird man folglich unterscheiden müssen zwischen Innovation und Kreativität, die lediglich auf den äußeren Schein und auf Luxusproduktionen abzielt und auf den Einsatz entsprechender Kreativität für wirkliche Probleme wie die Armutsbekämpfung, die Heilung ökologischer Schäden oder das Abwenden ökologischer Bedrohungen.

Deutlich ist in diesem Zusammenhang, dass für die Entfaltung der eigenen Fähigkeiten und die Entwicklung von Kreativität und innovativer Kraft stets eine gewisse Sicherheit, ja „Geborgenheit“ der beteiligten Menschen nötig ist. Nur so können sie ihre spezifischen Begabungen erkennen und einsetzen. Ohne Unterstützung durch andere kommen auch geniale Begabungen nicht zum Tragen. Gleichzeitig bedarf es aber einer gewissen Unsicherheit, d. h. des Eingehens von Risiken, um Kreativität anzureizen. Das Problem wird immer sein, die Höhe dieser Risiken einzuschätzen. Die wichtigsten Risikogrenzen sind durch klassische christliche Gebote definiert und sollten beachtet werden.

Der Ansatzpunkt für die Entwicklung von Kreativität durch die eigene Berufung und in der Entwicklung der eigenen Fähigkeiten besteht in der durch und im christlichen Glauben gegebenen Fähigkeit zur Gebürtlichkeit, zur Natalität.[34] Weit entfernt davon, dass der christliche Glaube vor allen Dingen auf Mortalität, auf das Ende des Lebens und den Tod bezogen wäre, ist er vielmehr von vornherein – und dies wird in den Traditionen der Bibel sehr deutlich – darauf bezogen, dass Gott mit den Menschen aufbricht aus alten Zusammenhängen und mit ihnen etwas Neues kollektiv und individuell beginnt. Diese im Glauben gegebene Natalität ist zum Beispiel in den Zehn Geboten dadurch gegründet, dass die erste Tafel der Zehn Gebote sich auf Gott bezieht und damit eine überethische Dimen-

[34] Vgl. dazu die Orientierungshilfe des Rates der EKD: Im Alter neu werden können EKD (2009), in der das Thema der Natalität für ältere Menschen durchbuchstabiert wird.

sion eröffnet, die alle anderen ethischen Dimensionen überhaupt erst grundiert. Die Frage nach dem Willen Gottes im Sinne der schon erwähnten Triangulation setzt höchste Kreativität und Freiheit voraus, da sie alle weltlichen Züge transzendiert und doch immer wieder in Liebe zu den Menschen konkretisiert. Kreativität in dieser Hinsicht ist Anteilhabe an Gottes schöpferischer Kraft. Allerdings gilt es an dieser Stelle, die Geister deutlich zu unterscheiden. Denn alle Erfahrung zeigt, dass größte Kreativität immer auch gefährdet ist und genau das Gegenteil von Anteilhabe an Gottes Kraft beinhalten kann. Nicht immer lassen sich an dieser Stelle die Geister ein für allemal trefflich scheiden.[35]

6. Subjekte der Teilhabe: Angewiesene Menschen

Zurückgewiesen wird mit diesen Bestimmungen ein sozusagen altliberales Akteursmodell, das Berufung lediglich auf den vollmündigen, erwachsenen, sich selbst erhaltenden und selbstverantwortlichen (womöglich männlichen) Menschen bezieht. Es kann nicht sein, dass – wie implizit auch immer – ein Leben ohne diese Fähigkeiten als der Menschenwürde nicht gemäß und deswegen als nur beschränkt teilhabefähig angesehen wird. Dies hat in letzter Zeit vor allem Martha Nussbaum[36] in der Weiterführung der Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls herausgestellt. „Wir stehen vor der Herausforderung, eine neue Form des Liberalismus auszuarbeiten, die noch entschiedener gegen feudalistische und hierarchische Strukturen vorgeht als der klassische Liberalismus – etwa gegen die Hierarchie zwischen Mann und Frau in der Familie und zwischen sogenannten ‚normalen' Menschen und atypisch behinderten Menschen in der Gesellschaft. … Der damit verbundenen politischen Konzeption der Person zufolge sind Menschen verletzliche und zeitgebundene Wesen, die Fähigkeiten und Bedürfnisse haben, durch vielfältige Behinderungen eingeschränkt werden und einer ‚Totalität der menschlichen Lebensäußerung' bedürftig sind."[37] Ohne ein solches umfassendes Verständnis der Teilhabe kann Kooperation nicht gelingen. „Eine achtbare Gesellschaft organisiert den öffentlichen Raum, die öffentliche Bildung und andere relevante und durch politische Maßnahmen gestaltbare Lebensbereiche so, dass diese Menschen unterstützt und

[35] Vgl. zu diesen Spannungen nun sehr hilfreich: Dabrock/Keil (2011).
[36] Nussbaum (2010).
[37] Nussbaum (2010), 307.

vollständig einbezogen werden: Denjenigen, die andere versorgen, sollen alle Fähigkeiten unserer Liste[38] und Menschen mit Behinderungen so viele Fähigkeiten wie möglich in möglichst hohem Maße gewährleistet werden.“[39] Nicht der gegenseitige Vorteil steht im Vordergrund sondern die vorausgesetzte Angewiesenheit aller aufeinander. Das Mitleid für andere wird von den Menschen als Teil ihrer eigenen Vorstellung eines guten Lebens empfunden.[40]

Martha Nußbaum hat in dieser Richtung einen faszinierenden Katalog von 10 zentralen menschlichen Fähigkeiten vorgelegt, die der ansonsten allzu abstrakten Idee der Würde Gestalt verleihen. „Sie alle gehören – wie auch immer sie konkret gestaltet werden – zu einer minimalen Konzeption der Gerechtigkeit: Selbst wenn ihr Wohlstand noch so hoch ist, kann eine Gesellschaft, die diese Fähigkeiten nicht allen ihren Bürgerinnen und Bürgern auf einem angemessenen Niveau garantiert, nicht als im vollen Maße gerecht gelten.“[41] Diese 10 Fähigkeiten sind (abgekürzt formuliert):

- Leben: Die Fähigkeit, ein normales menschliches Leben bis zum Ende zu leben.
- Gesundheit: Die Fähigkeit, bei guter Gesundheit zu sein.
- Körperliche Integrität: Die Fähigkeit, sich frei und ohne Angst bewegen und verhalten zu können.
- Sinne, Vorstellungskraft, Denken: Die Fähigkeit, seine Sinne und sein Denken benutzen und anwenden zu können.
- Gefühle: Die Fähigkeit, Bindungen zu Dingen und Personen aufzubauen.
- Praktische Vernunft: Die Fähigkeit, selbst eine Auffassung des Guten bilden zu können.
- Zugehörigkeit: Die Fähigkeit, mit anderen und für andere zu leben und über die sozialen Grundlagen der Selbstachtung zu verfügen.
- Andere Spezies: Die Fähigkeit, in Anteilnahme für Tiere und Natur zu leben.
- Spiel: Die Fähigkeit, zu lachen und zu spielen.

[38] Diese Liste der Fähigkeiten findet sich unten.
[39] Nussbaum (2010), 308.
[40] Nussbaum (2010), 132.
[41] Nussbaum (2010), 112ff. dort ausführlicher und differenzierter dargestellt.

- Kontrolle über die eigene Umwelt: Die Fähigkeit, wirksam an politischen Entscheidungen mitwirken zu können und über Eigentum zu verfügen. „Die Fähigkeit, als Mensch zu arbeiten, die praktische Vernunft am Arbeitsplatz ausüben zu können und in sinnvolle Beziehungen der wechselseitigen Anerkennung treten zu können."

Die Grundbehauptung ist: „Der grundlegenden Idee zufolge lässt sich mit Bezug auf jede dieser Fähigkeiten zeigen, dass ein Leben ohne sie kein der Menschenwürde gemäßes Leben wäre."[42] Insofern muss jedem und jeder die Möglichkeit gegeben werden einen möglichst großen Anteil dieser Fähigkeiten erwerben bzw. unterstützend erhaltend zu können. Nußbaum konstruiert so ein Bild von einer werthaltigen Normalität, in der sich stets die Balance zwischen Selbstwirksamkeit und Angewiesenheit findet. Ohne das jetzt an dieser Stelle weiter zeigen zu können, denke ich, gut belegen zu können, dass sich jede christliche Vorstellung einer gerechten Gesellschaft dieser Kriterien bedienen kann.

7. Kooperation als grundlegendes Leitbild

Für die Gestaltung einer im Sinne evangelischer Sozialethik gerechten Gesellschaft reicht es nicht aus, dass die Würde der Menschen lediglich als eine Randbedingung geachtet wird und sich ansonsten das gesellschaftliche Gefüge unabhängig davon aufbaut. Es genügt folglich nicht, dass Menschen mit Formen von Grundsicherungen oder anderem abgespeist werden, wohingegen sich die eigentlich interessanten gesellschaftlichen Felder der Entwicklung kulturellen und ökonomischen Reichtums unabhängig davon oder sogar sozusagen „darüber" entwickeln. Entscheidend ist, dass die Erweiterung der Freiheit des Einzelnen zur Realisierung seiner Möglichkeiten und Gaben und insofern zur Praktizierung seiner Würde Zweck der Gesellschaft ist, und zwar in allen Teilbereichen. Die Gesellschaft und ihre wesentlichen Institutionen stellen in dieser Hinsicht insgesamt ein selbstzweckhaftes Geschehen dar, in und mit dem sich die Menschen ihrer Teilhabe versichern und ihnen gemäße lebenswertende Ordnungen entwickeln.

Ganz grundsätzlich zielt dieses Verständnis auf eine sich selbst regulierende und in dieser Hinsicht möglichst weitgehend demokra-

[42] Nussbaum (2010), 114.

tische Gesellschaftsverfassung, in der möglichst viele Menschen befähigt sind, aktiv an der Weiterentwicklung ihrer Selbstbestimmung und Selbstregulierung gemeinsam mit anderen tätig sein zu können. Zuvörderst entwickelt sich dies auf der Ebene der Zivilgesellschaft, des Staates aber darüber hinaus in allen gesellschaftlichen Einrichtungen, insbesondere und gerade auch in der Wirtschaft. Gerade sie wird christlich mediatisiert gedacht: Als Mittel zur Erreichung gesellschaftlicher Ziele. Dem sollten ihre funktionalen Logiken entsprechen.

Im Sinne dieser Vorstellungen wird eine gerechte Gesellschaft als ein faires System der Kooperation gedacht, in das möglichst alle Menschen einbezogen sind. Zu dieser Vorstellung einer fairen Kooperation gehören nach John Rawls drei wesentliche Merkmale, die im Kern auf Reziprozität zielen:

- Es geht um eine selbsttätig und selbstverantwortlich geregelte Kooperation. „Vielmehr wird die soziale Kooperation durch öffentlich anerkannte Regeln und Verfahren geleitet, die von Kooperierenden als der Steuerung ihres Verhaltens angemessene Regeln und Verfahren akzeptiert werden."
- Die Modalitäten müssen von jedem Beteiligten vernünftigerweise akzeptiert werden können. Sie beruhen auf der Idee der Gegenseitigkeit. „Alle, die gemäß den Forderungen der anerkannten Regeln ihren Beitrag leisten, sollen einen öffentlichen und übereinstimmend bejahenden Maßstab entsprechend ihren Nutzen genießen."
- Der Antrieb für die Kooperation resultiert aus der Vorstellung vom rationalen Vorteil oder Wohl jedes Beteiligten. „Die Idee des rationalen Vorteils bestimmt, was es eigentlich ist, dass die Kooperierenden unter dem Gesichtspunkt ihres eigenen Wohls zu fördern bestrebt sind."[43]

Mit diesen Regeln sind zugleich Grenzen eines reinen liberalen Systems bezeichnet, denn zu ihrer lebendigen Realisierung braucht es immer wieder die Herstellung einer Situation in der Gesellschaft, in der die Kooperation aller stets zu Gunsten der jeweils Schwächsten revidiert werden kann. In dieser Hinsicht bleibt der Aspekt der Verteilungsgerechtigkeit von großer Bedeutung. Es braucht stets Um-

[43] Rawls (1975), 506. Martha Nussbaum würde hier allerdings anmerken, dass in die Idee des rationalen Vorteils Aspekte wie Mitleid nicht unbedingt integrierbar sind. Rawls würde das wahrscheinlich anders sehen.

verteilungen, um Ungleichheiten, die entweder aus der aktuellen, vor allem ökonomischen Situation heraus entstehen, aber auch Ungleichheiten aus der Verteilung der natürlichen Gaben auszugleichen. Sonst wird die Kooperation und Kommunikation auf Gegenseitigkeit und auf Augenhöhe schnell ausgehebelt.

Hier sei nun gleich eine gewisse Konkretisierung gewagt. Dies alles gilt insbesondere für die Beziehung von Arbeitgebern und Arbeitnehmern oder klassisch von Kapital und Arbeit. In evangelischer und katholischer Sozialethik ist dieses Verhältnis stets kritisch analysiert und die Gefahr der Instrumentalisierung des Arbeitnehmers in der modernen Wirtschaft als Bedrohung von Personalität und Würde betrachtet worden. Vom Kooperationsgedanken her kann man gut sehen, dass der Arbeitsvertrag nicht als Miete einer Sache betrachtet werden kann, sondern als Form einer Kooperation von Personen, die beide Eigentümer sind, im Sinne ihrer grundlegenden Selbstbestimmung, verstanden werden muss. Das hängt damit zusammen, dass der Arbeitnehmer die Nutzungsrechte an seiner Arbeitskraft nur dadurch an das Unternehmen verleihen kann, dass er sich selbst stets mit verleiht. Wenn dies aber so ist, dann ist deutlich, dass der Tauschprozess, der hier stattfindet, stets eine ganzheitliche Dimension aufweist.

Kooperationen zwischen Personen können deswegen nie nur sachbezogene, auf eine ablösbare Leistung hin bezogene, Zusammenarbeitsformen sein, sondern sie implizieren immer grundlegende menschliche, ja anthropologische Dimensionen wie vor allem Vertrauen, das insbesondere dann vorhanden sein muss, wenn eine wirklich hohe Leistung erbracht werden soll. Die Kosten, die für die Gewinnung, Stabilisierung und Förderung des Vertrauens aufgebracht werden müssen, sind mithin keine ökonomisch sinnlosen oder gar überflüssigen Ausgaben, sondern sie sind Investitionen in grundlegende Voraussetzungen für ein gelingendes ökonomisches Kooperieren. Sie sind insbesondere gerade dann nötig, wenn es um Tauschprozesse geht und sie braucht es im Übrigen auch auf funktionierenden Märkten, wie wir angesichts der Wirtschaftskrise mühsam wieder haben lernen müssen. Vertrauen wird von Birger Priddat in einer schönen akademischen Formulierung als „situative Nichtausbeutungserwartung des Vertrauensgebers bei Vorwegnahme einer Investition“[44] charakterisiert. Oder anders gesagt: „Man wagt es

[44] Priddat (2011), 85.

ungeschützt/ungesichert ein Verhalten anzubieten, das wesentlich darauf ausgelegt ist, dass andere sich ebenso verhalten: Kooperation auf der Basis von Reziprozität.“: Vertrauen als Überbrückungsfunktion von möglichen Misstrauenserwartungen.

Deswegen sollte endgültig Schluss damit sein, Arbeitnehmer lediglich als Funktionen oder *Faktoren* in das Kalkül eines Unternehmens einzubeziehen, sondern sie stets als *Akteure* zu betrachten, was im Sinne dieser Studie stets zwei Arbeitsverträge erfordert: den einen Vertrag mit der Firma über den Verleih der Arbeitskraft, und zugleich auch immer einen zweiten impliziten Vertrag über die „Arbeitslebensqualität“, also die Organisations- und Kooperationsqualität, wie es in der Studie ausgedrückt wird. Und es ist eben nicht so, dass dieser zweite implizite Vertrag etwas wäre, was sozusagen parasitär an der Effizienz von Unternehmen nagen würde, sondern es sind genau diese impliziten Abmachungen und gegenseitigen Erwartungen, die die Effizienz gewährleisten: „Die Arbeitnehmer vertreten nicht lediglich ihre Interessen (wenn sie solche Verträge einfordern), sondern zugleich die der Firma als Organisation in dem Maße, wie die Organisation als Kooperationsmilieu einen Vertrag zweiter Ordnung darstellt, der die Leistungsmotivation betrifft.“[45]

[45] Priddat (2011), 237. Im Grunde genommen setzt dieses voraus – und so wird es überzeugend in dem Buch von Priddat dargestellt –, dass die beteiligten Parteien gemeinsam sozusagen eine *dritte Ebene* erklimmen, von woher sie ihre Konflikte relativieren und sich gegenseitig zugestehen können, dass keine der beiden Seiten von vornherein Recht, sondern jede der Seiten stets Partikularrecht und Partikularunrecht hat. Nur wenn eine solche dritte Ebene erklommen wird, wird vermieden, dass letztlich im Bereich der Mitbestimmung doch nur Tarifpolitik reproduziert wird. Nur so lässt sich das Potential der Kooperation auf dieser Ebene voll erschließen. Der Mitbestimmung käme im Sinne triangulärer Konzepte die *Funktion einer observierenden, vielleicht auch regulierenden dritten Instanz* zu, von der aus gesehen sich der Konflikt der anderen als eine Art Spiel betrachten lässt, das sich im Sinne guter und fairer Kooperation und hoher Effizienz regulieren lässt. Die Beteiligten hätten dann ein Interesse daran, sich der Vereinnahmung durch ihre jeweiligen Interessen und Perspektiven geradezu zu entziehen und gemeinsam den Blick auf das Interesse der Organisation als einer *entity of it's own* zu richten. Und es gehört zur überzeugenden Argumentation dieses Buches dazu, dass eine solche Ausgestaltung von Mitbestimmung eben gerade nicht ökonomisch parasitär verfährt, indem sie aus demokratischem Geist in die Ökonomie ihr fremde Verzögerungen und Bedenklichkeiten einführt, sondern ganz im Gegenteil *Effizienzsteigerung durch die Freisetzung von Rationalität* bewirkt. „Die Profitabilität der Unternehmung basiert … darauf, ihre Organisation so moduliert zu haben, dass sie ihre Kooperationspotentiale voll ausfahren kann. Ohne Investition in die vertrauensvolle Zusammenarbeit, die Basis der Kooperationsrenten, beruht die Profitabilität auf vielen möglichen Faktoren, nicht aber auf der Leistungsoptimierung der Organisation.“ (Priddat (2011), 51) Anders gesagt: Eine ökonomisch erfolgreiche, d.h. produktive und effiziente Kooperation in einem Unternehmen beruht auf stabilen Vertrauensbeziehungen und wird durch Misstrauens- und Defizitkommunikationen eingeschränkt. Sie ist

8. Organisationen, Markt und Kapitalismus

Während die biblische Tradition im Blick auf die Gestaltung von Kooperationsformen weitgehend organisch (und nicht technisch) denkt, finden sich unter den Bedingungen moderner Gesellschaften prinzipiell zwei Kooperationsformen: die Organisation und der Markt (dazwischen evtl. Netzwerke). Die Organisation beruht vom Anspruch her auf einer rational-funktionalen Einfügung der Menschen in einen Prozess der Leistungserbringung. Der Markt fügt demgegenüber die Einzelnen aufgrund ihrer jeweiligen Interessenorientierung spontan zusammen. Während sich im ersten Fall die individuelle Bestimmung durch Gott in die Zustimmung zur Erfüllung einer Funktion umsetzen muss, ist dies im anderen Fall die Zustimmung zur Realisierung eigener – im Kern materieller – Interessen.

Vor allem mit der reinen Marktorientierung – die sich auch z.B. beim Eingang in Organisationen i.S. des Arbeitsmarktes realisiert – hat der christliche Glaube, zumindest in Deutschland und Nord-Europa, Schwierigkeiten. Sie bestehen offensichtlich darin, dass sich in der Umsetzung der Bestimmung des Menschen in eine materielle Interessenorientierung eine „teuflische" Verdrehung ereignet: Nicht Liebe zum Nächsten werde dann mehr realisiert, sondern das Gegenteil: Egoismus – was noch gesteigert an der rein monetären Ausrichtung des Interesses zu erkennen ist. Zudem lagern sich hier leicht alle möglichen ursprünglichen Untugenden und Todsünden (Neid, Geiz, Wollust, Gier) an. Tröstend ist allerdings, dass der – allerdings ideal gedachte – Markt treffsicher Untugenden wie Faulheit und Trägheit bestraft und zudem – zumindest in der Theorie – besser als andere Verteilungsmechanismen genau das bereitstellt, was von den Menschen gebraucht wird. Er ist in diesen Hinsichten effizient und reduziert Komplexität wie sonst kein anderes Instrument – vorausgesetzt seine Rahmenbedingungen stimmen. Es gibt keinen Markt ohne Marktregeln, die ihn erst zu einem „idealen" machen. Marktgläubigkeit ist unangemessen.

Verstanden als Instrument zur Erreichung gemeinsamer Ziele ist der ideale Markt deswegen auch durch kaum etwas anderes zu

beileibe nicht selbstverständlich – eher ist sogar in unserer vermarktlichten Wirtschaftswelt das Gegenteil der Fall. Aber sie ist, und das kann aus Sicht christlicher Sozialethik nur nachdrücklich unterstrichen werden, anderen Formen der Ökonomie weit überlegen, da sie die spezifisch menschlichen Potentiale aktivieren kann, die sonst aus taktischen und anderen Gründen von allen Beteiligten zurückgehalten werden.

übertreffen. Dies gilt gerade i.S. einer ökumenisch verstandenen „Wirtschaft für das Leben", d. h. einem Stil des Wirtschaftens, der Schöpfung und Leben erhält und steigert und nicht zerstört. Denn diese Leistungen können nur durch dezentral-plurale Entscheidungsstrukturen sichergestellt werden, da nur sie für Effizienz und gleichzeitig für Vielfalt sorgen. Allein für sich genommen als Markt pur dient er lediglich zur Interessenmaximierung mit eminent zerstörerischen Folgen für das Gemeinwesen – vor allem mit einem drastischen Auseinanderdriften von Armut und Reichtum.

Faktisch ist es nun so, dass dasjenige System der Kooperation, das zurzeit in ganz Europa und weltweit in Geltung ist, mit dem Begriff Kapitalismus angemessen beschrieben werden kann. Während der klassische Sozialismus zwar im Prinzip ein humanes politisches Programm aufwies, das sich mit christlichen Vorstellungen an vielen Punkten bisweilen deutlicher überschnitt als die reine Marktwirtschaft, war der Sozialismus nie in der Lage es wirklich umzusetzen, da er als Wirtschaftsform wenig leistungsfähig bleiben musste. Das Programm verkehrte sich deswegen schnell in sein Gegenteil. Umgekehrt ist der Kapitalismus zwar im Kern von einer essentiellen Rücksichtslosigkeit, aber er ist wirtschaftlich höchst effizient.[46] In einem Vergleich des jeweils vorhandenen Maßes an rein formal ökonomisch gedachter Rationalität ist der Kapitalismus zweifellos die überlegene Wirtschaftsform. Ohne seine produktive Dynamik könnten die modernen Massengesellschaften ihre Versorgungsprobleme nicht bewältigen:

„Mochte der Kapitalismus noch so sehr allein um des Profits willen wirtschaften, so warf er gleichwohl seiner ökonomischen Rationalität wegen immer noch mehr an konsumierbaren Sachgütern und Dienstleitungen ab, als der auf deren Verteilung planmäßig ausgerichtete, dabei aber unrentabel arbeitende Sozialismus."[47] Jede Umverteilungs- bzw. Sozialpolitik muss den Kapitalismus im Prinzip aufgrund dieser Eigenschaften bejahen und ihn zugleich eigenen Steuerungsmaßnahmen unterwerfen – beides aus Gründen ethischer Verantwortlichkeit –, was natürlich eine Gratwanderung darstellt und einen „aufgeklärten Kapitalismus mit sozialen Bremsen voraus-

[46] Vgl. für eine sozialethische Bewertung z.B. Barth (2003). Oder auch Friedhelm Hengsbach in Hengsbach (1991), vor allem S. 20ff. „Der Kapitalismus ohne Alternative". Zudem die Werke von Traugott Jähnichen, Jähnichen (1998) und Jähnichen (2008), worin er sich auf das deutsche Modell der sozialen Marktwirtschaft konzentriert.

[47] Barth (2003), 385.

setzt."[48] Er muss sozusagen ein Instrument der Menschen bleiben, darf sich aber nicht als das allein alles bestimmende System verstehen – wozu er jedoch immer wieder tendiert. Damit unterliegt die Steuerung des Kapitalismus allerdings einer Paradoxie, die von einer Reihe von Analytikern immer wieder gesehen wurde, „dass auf der Ebene der ethischen Leitnorm akzeptiert wird, was als Wirtschaftsform verworfen wird: nämlich das Humanitätsmodell, der Sozialismus."[49] Es muss offen bleiben, wie sich beides in Zukunft miteinander vereinbaren lässt. Insbesondere die rasant zunehmenden Krisen des weltweiten Kapitalismus – ja die Tatsache, dass er mittlerweile eine einzige verlängerte Krise ist – zehren an den sozialpolitischen Möglichkeiten, die wiederum für seine weitere Existenz unabdingbar sind.

Eben diese Linie ist in den wirtschaftspolitischen Grundtexten der Evangelischen Kirche in Deutschland, aber auch in denen Englands und der skandinavischen Länder immer wieder bejaht worden. Ein freier Wettbewerb auf offenen Märkten, gesteuert durch selbstverantwortliche Unternehmer bzw. Manager und entsprechende Unternehmen ist nötig – sorgt aber nicht von sich aus schon für Teilhabechancen aller. Der Wettbewerb, der auf der Anstachelung des Eigeninteresses der Einzelnen beruht, kann nicht selbst Gemeinsinn fördern und tendiert immer zur Destruktion eben der Tugenden, die er für sein Funktionieren immer wieder voraussetzen muss. „Die Spannung zwischen dem, was wirtschaftlich zweckmäßig ist, und dem, was die Nächstenliebe zu tun gebietet, bleibt bestehen."[50] Es gilt, nach sinnvollen Synthesen zu suchen. „Statt der Entgegensetzung von Nächstenliebe und Selbsterhaltung müssen wir nach Formen des intelligenten Eigennutzes als intelligenter Nächstenliebe suchen, in denen sich Selbsterhaltung und Sorge für sich selbst mit Fürsorge für andere und Rücksicht auf das gemeinsame Leben verbinden."[51] Dies betrifft insbesondere die Frage ethischer Verantwortung wirtschaftlichen Handelns. So müssen z.B. Gewinn und Reichtum nach ihren Funktionen beurteilt werden: „Steht die Vermehrung des Geldwerts als solche im Vordergrund oder dient der Gewinn den Investitionen für die Zukunft von Unternehmen und Arbeits-

[48] Barth (2003), 388.
[49] Barth (2003), 392.
[50] EKD (1991), 103.
[51] EKD (1991), 104

plätzen und so indirekt dem Gemeinwohl?"[52] Gewinnorientierung und Wettbewerb sind nicht Sinn und Ziel des Wirtschaftens, sondern lediglich seine Instrumente. Es geht um einen qualifizierten Wohlstand für möglichst viele Menschen. Seine Kriterien kann er z.B. aus dem 10 Punkte Katalog von Martha Nussbaum gewinnen. Von diesem Grundgedanken her wird die kapitalistische Grundstruktur wertorientiert in die Verantwortung genommen – was ja auch faktisch geschieht und in der Pluralität verschiedener Kapitalismen sichtbar ist. Ein ernsthaft betriebenes Konzept einer sozialen Marktwirtschaft kann in dieser Richtung wirksam sein.[53]

9. Im Zentrum: „Wertschöpfung" als Zivilgesellschaft und als Care

Zieht man diese Gedanken auch nur in ersten Ansatzpunkten zusammen, so wird schnell deutlich, dass sich aus diesen Bestimmungen ökonomische, kulturelle und soziale Kooperationsformen der Menschen ergeben, die sich auf die Wertschätzung der jeweiligen Menschen als Partner in ihrer Würde und in ihrer Persönlichkeit beziehen. Das heißt von vornherein, dass die Kommunikation der Menschen und der Dienst am Menschen in dieser Konzeption höchste Wertschätzung genießt und in einer entsprechenden Gewichtung, auch als primär wertschöpfend anerkannt werden muss. Die zivilgesellschaftliche Interaktion und die fürsorgende, befähigende, den Einzelnen in seiner Verletzlichkeit erhaltende und ihm zukommende stützende Tätigkeit ist das, was dieser Vorstellung von Teilhabe am deutlichsten entspricht. Damit sind die Realprodukte und Güter produzierenden Tätigkeiten nicht abgewertet, aber in dieser Sichtweise wird deutlich, dass ihnen voraus eine Art von Ökonomie liegt, in der die Menschen miteinander sozusagen gegenseitige Sorge, Aufmerksamkeit und Anerkennung tauschen. Ohne diese Art von human wertschöpfender Tätigkeit, wie man es nennen könnte, ist die Produktionswirtschaft gar nicht denkbar und kann auch nicht funktionieren.

Es ist das große Verdienst insbesondere der feministischen Wissenschaften in den letzten Jahren auf die immer verleugnete und

[52] EKD (1991), 105. Ähnlich der englische Text: Prosperity with a Purpose. Hg. von Churches together in Britain and Ireland 2005 (deutsch EKD (o.J.))

[53] Vgl. für eine kritische Diskussion über Soziale Marktwirtschaft als protestantisches Konzept die Beiträge in: Jahrbuch Sozialer Protestantismus (2011).

verborgene unsichtbare Dimension dieser grundlegenden Wertschöpfungsökonomie hingewiesen und sie an das helle Licht der Aufmerksamkeit befördert zu haben. Von großer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die familiale Ökonomie bzw. Kooperation. Berufung kann nur in der Familie, d. h. in den Beziehungen mir dauerhaft nahestehender Menschen erkannt und entwickelt werden. Es geht hier folglich ganz elementar um eine Ökonomie der Angewiesenheiten. Entsprechend sollte Familie sozialethisch konzipiert werden, d.h. als ein Sozialgefüge, in dem gegenseitige Angewiesenheit gelebt und primäre Selbstwirksamkeit eingeübt werden kann. Es ist auch christlich durchaus sachgemäß, dass Liebe in diesem Gefüge primär sein soll.[54] Der Gegensatz wäre eine Ökonomie der individuellen Aneignung und Bereicherung, aber auch eine Ökonomie der immer weiter anschwellenden Beschleunigung, wie wir sie zum großen Teil erleben.

Die so charakterisierte gesellschaftliche Kooperation ist grundiert durch alles durchwebende fürsorgliche Haltungen und gegenseitige Achtsamkeit. Entsprechende ökonomische Stile sind insbesondere als feministische Stile herausgearbeitet worden. Feministische Stile bedeuten aber nicht, dass dies lediglich Ökonomieformen von Frauen sind, sondern es sind vielmehr grundlegende ökonomische Formen, die für alle Menschen erst dafür sorgen, dass sie selbst zu fürsorglichen, teilhabfähigen Wesen werden. Diese fürsorgliche Haltung baut auf umfassende Beziehungen auf, die als *Receptivity, Relatedness and Responsiveness*, d. h. also als Rezeptivität, Bezogenheit und als ein antwortendes, reagierendes Verhalten charakterisiert werden. Alles hängt davon ab, dass diese Strukturen des aufeinander Bezogenseins, als Strukturen der Sorge, der *caring relations* aufrecht erhalten und nicht zerstört werden. Autonomie bedeutet in diesem Zusammenhang die Selbsttätigkeit der Beteiligten, aber in keiner Weise ihre völlige Unabhängigkeit oder Losgelöstheit.

Die Zivilgesellschaft ist dieser Sichtweise der Raum und die Zeit, in der ein co-subjektives kommunikatives Verhalten der Menschen ermöglicht und praktiziert wird; wo Menschen sich auf Augenhöhe begegnen können und stets Zweck des Ganzen, nie nur Mittel sind. In diesem Medium anerkennt man sich selbst so, wie man von anderen erkannt wird. Es geht nie nur um die ausschließ-

[54] Vgl. für innovative theologische Impulse zum Thema Familie und Ökonomie die Arbeiten von Bernd Wannenwetsch: Wannenwetsch (o.J.).

lich persönliche, sondern um die plurale Wahrnehmung des allen Gemeinsamen.[55] Im Zentrum stehen komplexe, lebenserhaltende Netze, die im Interesse aller aufrecht erhalten, aber sicherlich auch immer umgestaltet werden müssen.

Und schließlich: es geht um ein Austragen von Konflikten, in denen letztendlich Rechtspositionen und Interessenpositionen nicht alles entscheidend sind, sondern Empathie und Sorgeverhalten, d. h. in diesem Sinne Barmherzigkeit durchschlagen kann. Sie kann aber nur durchschlagen, wenn es ein bewusstes Interesse der Menschen aneinander gibt. Solch ein Interesse ist die Voraussetzung, insbesondere für all jene Tätigkeiten im Bereich der sozialen Dienste, die sich körpernah und in Kooperation, zum Beispiel der Pflegekräfte mit den zu Pflegenden, vollziehen. Hier ist es vonnöten, dass Menschen in der Lage sind, ihr eigenes Interesse zurückzustellen und das Interesse anderer zu ihrem eigenen machen zu können.[56] Dass diese Möglichkeit überhaupt existiert, ist eine der Thesen, die im christlichen Glauben immer wieder gepflegt worden sind. Sie haben die Welt menschlicher gemacht und sie sollten nicht zerstört werden.[57] Die Kritik muss sich auf die Enteignung dieser Prozesse der Wertschöpfung und ihrer Vernachlässigung im öffentlichen Diskurs richten.

10. Reichtum, Wohlstand und Glück

Reichtum und Wohlstand sind in der hier vertretenen Sicht Instrumente, um grundlegende Wertvorstellungen besser zu erreichen, als es unter Situationen der Armut möglich wäre. Hierzu zählt vor allem Moralität, die im tugendethischen Sinne als Selbstzweck verfolgt werden muss. Wirklicher Wohlstand beruht darauf, dass die ihn antreibenden Komponenten zur Tugend ermutigen und von Untugend abraten. „In dem Maß, wie sie zur Untugend ermutigen, erweisen sie sich als Feind des Wohlstands.“ „Tugend ist die Fähigkeit, die richtige Wahl zu treffen, besonders wenn die falschen Optionen durchaus ihre eigene Anziehungskraft hätten. Doch die Unabhängigkeit, derer sich die Menschheit nach Gottes Willen erfreuen soll, reicht über die Sphäre der Moral, in welcher das Gewissen regiert, hinaus. Sie bedeutet unter vielen möglichen Optionen diejenige aus-

[55] Vgl. weiter dazu: Wegner (2010), 60ff.
[56] Vgl. Kumbruck et al. (2010).
[57] Vgl. insgesamt nach wie vor: Uhlhorn (1959), Nachdruck der Auflage von 1895.

zuwählen, die die Individualität und den einzigartigen Charakter einer jeden Person ausdrückt und weiterbringt. So können die einzelnen dem näher kommen, was sie sein sollen, und damit Gottes Absicht bei ihrer Erschaffung erfüllen.“[58]

Von sich aus führt wachsender Wohlstand jedoch nicht zu diesen Zielen, sondern kann sich im Sinne der vieldiskutierten Wohlstandsfalle auch geradezu gegenteilig auswirken: Immer mehr Wohlstand bedeutet von sich aus allein nicht unbedingt größeres Glück und größere Zufriedenheit und führt schon gar nicht zur Entwicklung christlicher Diensttugenden. Insofern dient Wohlstand einem Zweck und muss wertorientiert in Dienst genommen werden.

Es ist deutlich, dass in dieser nüchternen Sichtweise auf wirtschaftlichen Wohlstand, Ziele, wie die Vermehrung des individuellen Glücks christlich nicht einfach ratifiziert werden können. Glück ist eine zu diffuse Kategorie, die gerade nach Auskunft der Glücksforschung auch sehr gut mit der Verstärkung von Ungleichheit einhergehen kann, als dass sie hier zum Ziel einer entsprechenden christlich inspirierten Wirtschaftsentwicklung gemacht werden könnte. Ein weit besseres Kriterium wären die 10 Punkte von Martha Nussbaum.

Was hier aber nachgefragt ist, ist die Rolle des Staates und die der Zivilgesellschaft für die Erreichung spezifischer Ziele. In dieser Hinsicht ist es kennzeichnend, dass klassische Ökonomen wie John Maynard Keynes und Walter Eucken stets der Meinung gewesen sind, dass nach dem Erreichen eines bestimmten materiellen Versorgungsniveaus für die große Masse der Bevölkerung, wichtigere Ziele angestrebt werden sollten, die in höherwertigen geistigen Bereichen bestünden. Nun kann man fragen, ob es tatsächlich richtig ist, materielle Werte gegen solche höheren geistigen Werte auszuspielen. Aber die Grundidee, Ziele für die wirtschaftliche Entwicklung zu definieren, bleibt diskussionswürdig. Sie ist dies insbesondere in Zeiten ökologischer Probleme angesichts der Verknappung von Ressourcen.

Aus einer christlichen Sicht heraus scheint ein Ziel von ökonomischer Wohlstandsentwicklung entscheidend zu sein, nämlich die Erweiterung realer Freiheit im Sinne der Entfaltungsmöglichkeiten der eigenen Persönlichkeit. Dies hängt elementar mit dem Berufungsverständnis zusammen, dass Menschen die Möglichkeit haben

[58] EKD (o.J.), 23.

sollen, ihre eigene Persönlichkeit frei zu entfalten, damit sie überhaupt in der Lage sind, ihrer eigenen Potentiale inne werden zu können. Dies entspricht dem Artikel 2 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland, in dem von dem Recht zur freien Entfaltung der Persönlichkeit gesprochen wird. Die Berufungsvorstellung des Christentums besteht formal in nichts anderem, als in der Berufung zur Entfaltung der eigenen Persönlichkeit, auf die jeder laut Grundgesetz ein Recht hat.

Fazit und Ausblick

Das, was bis hierhin – weitgehend im Sinne eines *Framing* – gesagt worden ist, muss nun auf die konkreten Transformationsprozesse von Ökonomie und Sozialem in Deutschland, Europa und anderswo angewendet werden. Dabei werden die Meinungen sicherlich auseinander gehen. Die gegenwärtigen Entwicklungen bergen große Risiken in Richtung eines Zerfalls einer sozial kohärenten, geschweige denn im skizzierten Sinne christlichen Gesellschaft überhaupt. Die hemmungslose Freisetzung von Märkten in allen Bereichen muss hochwertige Sozialbeziehungen in der Zivilgesellschaft, aber auch in den Familien bedrohen. Ganz grundsätzlich gibt es keinen anderen Weg als daran festzuhalten, zentrale Lebensbereiche möglichst von einer totalen Vermarktlichung frei zu halten und Marktbeziehungen stets subsidiär zu installieren.

Ich will hier nur noch die aus meiner Sicht in dieser Richtung vorhandenen positiven Möglichkeiten in Richtung der Herausbildung einer „neuen Sozialstaatlichkeit“ herausstellen. Dabei handelt es sich um das Herausarbeiten von Chancen, die in den Widersprüchen der Prozesse stecken. Weniger geht es um eine reale Beschreibung dessen, was tatsächlich geschieht.

Meine These wäre: Beteiligungs- oder Teilhabegerechtigkeit wird in der sich herausbildenden „neuen“ Sozialstaatlichkeit immer mehr durch eine „inklusive“ Bürgergesellschaft gewährleistet werden (müssen). In eben dieser Richtung lassen sich auch Ansätze einer neuen „Gründerzeit des Sozialen“ ausmachen, in der herkömmlich getrennte Handlungslogiken (z.B. zwischen Staat, Markt und Familie) und differierende Gerechtigkeitsvorstellungen (z.B. zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit) verschwimmen. Es bilden sich hybride Gemeinschafts- und Organisationsformen heraus, deren Dynamik in Richtung einer neuen Kultur des Sozialen zielt.

Der Sozialstaat versucht seine Krise durch vielfältige, bisweilen geradezu experimentell anmutende neue Konstellationen des Sozialen zu bewältigen. Stets geht es dabei um Kostenrestriktionen und in dieser Hinsicht um Sozialabbau – der allerdings auch vor dem Hintergrund wachsender Ansprüche zu sehen ist. Solcher Abbau lässt sich in der Regel entweder durch Privatisierung von sozialen Dienstleistungen oder aber durch die Mobilisierung von Ressourcen der Bürger durchsetzen und d.h. letztlich durch die Förderung von bürgerschaftlichem Engagement. Der Widerspruch dieser Politik ist folglich: Immer deutlicher müssen Wege gefunden werden, sozialstaatlich die Autonomie und Selbstverantwortlichkeit der Bürger zu fördern, wenn man Kosten reduzieren will.[59] (Beispielhaft für diese Wege sind die neuen Konzepte der Gestaltung von Sozialräumen, in denen Stadtteilmanagement und Gemeinwesenarbeit integriert werden. Hier entwickeln sich „hybride" Fusionen von „staatlicher Anstalt, kommerziellen Service, Selbstverwaltung, Selbsthilfe und schließlich auch öffentlicher und privater Welt."[60] Gerade so können wieder Anschlüsse an die lebendigen Bedürfnisse und Erfahrungen der „Klienten" – die dann keine mehr sind – gewonnen werden. Bestrebungen zur Kommunalisierung von sozialen Leistungen werden in eine ähnliche Richtung gehen.[61]

Man kann deswegen sagen: In gewisser Hinsicht enteignet sich der Staat so selbst und überträgt Zuständigkeiten „zurück" auf die Bürger. Diese können diesen Prozess durchaus als Wiederaneignung spezifischer sozialer Fähigkeiten (Pflege, Fürsorge, Integration von Behinderten und Armen, gegenseitige „Erziehung" durch soziale Kontrolle usw.) und damit als eine Art sozialem Empowerments und von Zivilisierung des Sozialen erfahren. In die Pflicht genommen werden nun basale Gemeinschaften, wie die Familien. Damit dies überhaupt funktionieren kann, muss staatlicherseits aber zunächst investiert werden. Deswegen ist letztlich auch oft unklar, ob sich wirklich Spareffekte erzielen lassen. In the long run ist das sogar eher unwahrscheinlich, da sich hier eine neue Qualität des Sozialen her-

[59] Vgl. exemplarisch die Debatten um den Aktivierungsprozess im SGB II: Die gewünschten Ergebnisse können nur durch partnerschaftliche Beratung auf Augenhöhe erreicht werden und d.h. durch Unterstellung von Selbstverantwortlichkeit, die erst erreicht werden soll. Vgl. zur Analyse dieser Widersprüchlichkeit Wegner (2008).

[60] Evers/Ewert (2010).

[61] Bei all dem sind sicherlich auch Spezifika des „deutschen" Weges zu sehen, in dem es schon immer auf ein wenig mehr „Gemeinschaft" drauf ankam, als in den angelsächsischen Systemen. Vgl. dazu neuerdings Streeck (2010).

anbilden kann, die auch neue und höhere Ansprüchlichkeiten mobilisiert.[62] Vielleicht handelt es sich bei den ganzen Prozessen um nichts weniger, als um eine Modernisierung des Sozialstaates, der sich auf eine individualisierte, pluralisierte und deswegen immer anspruchsvollere Bevölkerung einstellen muss.[63] Das wäre zumindest eine hoffnungsvolle Sicht auf die ansonsten höchst ambivalenten Prozesse.

Literatur

Anselm, Reiner (2010): „Religiöse Überzeugungen und politische Entscheidungen. Überlegungen aus der Perspektive der theologischen Ethik", in: *ThLZ* 135 (11), 1187-1196.

Barth, Ulrich (2003): „Die Antinomien des modernen Kapitalismus. Wirtschaftsethische Überlegungen im Anschluss an Max Weber", in: Barth, Ulrich: *Religion in der Moderne*. Tübingen, 373-400.

Boltanski, Luc/Chiapello, Eve (2006): *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz.

Dabrock, Peter/Keil, Siegfried, Hg. (2011): *Kreativität verantworten. Theologisch-sozialethische Zugänge und Handlungsfelder im Umgang mit dem Neuen*. Neukirchen-Vluyn.

Die deutschen Bischöfe (2011): *Chancengerechte Gesellschaft. Leitbild für eine freiheitliche Ordnung*. Bonn.

[62] Siehe z.B. das Konzept der *Individuellen Teilhabe Planung* (ITP) in der Eingliederungshilfe.

[63] Was sich nun herausbildet sind neue Kombinationen eines *Welfare-Mixes,* die durchaus als offensive Konzepte einer erneuerten Zivilgesellschaft begriffen werden können. „Es sind *positive Interaktionen* zwischen einem *Staat*, der (durch die gesetzlich garantierte Vereinigungsfreiheit und Zusicherung von Status und Ressourcen) überhaupt erst demokratische Assoziationen ermöglicht, der *Gesellschaft* (Gründung von Assoziation und Freiwilligenarbeit), der (Loyalitäten stiftenden) Gemeinschaft und dem *Markt* (mit seiner unternehmerischen Kultur), die Zivilgesellschaft und zivilisierende Tendenzen auszubilden vermögen." (Evers/Ewert (2010), 108). Herkömmliche Grenzen der Zivilgesellschaft zur Ökonomie und zum Staat zerfließen und es bilden sich diffuse, aber auch kreative Überlappungszonen, in denen an die Stelle einer trennscharfen Zuordnung zu den sektoralen Leitprinzipien *hybride Formen von marktlicher Organisation, staatlicher Regulierung und gemeinschaftlicher Beheimatung* treten. Die reale Symbolgestalt dieser Entwicklungen ist der *Social Entrepreneur,* der allerdings bisher oftmals selbst als Hybrid sozialarbeiterischer und sogar pastoraler Organisationsbezüge auftritt (Exemplarisch: Pastor Siggelkow, Gründer der Arche oder auch Pfarrer Meurer in Köln). Den von diesen Personen initiierten sozialen Projekten haften alle Merkmale einer Gründerzeit an. *Social Entrepreneurship* verwischt endgültig die Grenzen zwischen einer wertschaffenden Ökonomie und einem patronisierenden Staat. Der Staat muss allerdings die Rahmenbedingungen für solche Unternehmungen förderlich gestalten. Vgl. hierzu: Wegner (2011).

EKD (o.J.): *Wohlstand als Aufgabe. Christen und die Ethik des Reichtums. Übersetzung von: Prosperity with a Purpose*. Ed. by Curches together in Britain and Ireland 2005, Hannover
EKD (1991): *Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland*. Gütersloh.
EKD (2006): *Gerechte Teilhabe. Befähigung zur Eigenverantwortung und Solidarität. Eine Denkschrift des Rates der EKD zur Armut in Deutschland*. Gütersloh.
EKD (2009): *Im Alter neu werden können. Evangelische Perspektiven für Individuum, Gesellschaft und Kirche*. Gütersloh.
Evers, Adalbert/Ewert, Benjamin (2010): „Hybride Organisationen im Bereich sozialer Dienste. Ein Konzept, sein Hintergrund und seine Implikationen", in: Klatetzki, Thomas, Hg.: *Soziale personenbezogene Dienstleistungsorganisationen. Soziologische Perspektiven*. Wiesbaden, 103-128.
Gestrich, Christof (1992): *Die Wiederkehr des Glanzes in die Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung*. 2. Auflage. Tübingen.
Gregersen, Niels Henrik (2009): „Radical Generosity and the flow of grace", in: Holm/Widmann (2009), 17-144.
Härle, Wilfried (2008): „Grundlinien der evangelischen Sozialethik", in: Rauscher, Anton, Hg.: *Handbuch der katholischen Soziallehre*. Berlin, 233-248.
Hengsbach, Friedhelm (1991): *Wirtschaftsethik*. Freiburg/Basel/Wien.
Herms, Eilert (1990): *Erfahrbare Kirche*. Tübingen: Mohr.
Holm, Bo Kristian/Widmann, Peter, Hg. (2009): *Word – Gift – Being. Justification – Economy – Ontology*. Tübingen.
Honneth, Axel (2011): *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt a.M..
Jähnichen, Traugott (1998): *Sozialer Protestantismus und moderne Wirtschaftskultur*. Münster.
Jähnichen, Traugott (2008): *Wirtschaftsethik*. Stuttgart.
Jahrbuch Sozialer Protestantismus (2011): *Zauberformel Soziale Marktwirtschaft?* Jahrbuch Sozialer Protestantismus Band 4, Gütersloh.
Klein, Rebekka A. (2010): *Sozialität als Conditio Humana. Eine interdisziplinäre Untersuchung zur Sozialanthropologie in der experimentellen Ökonomik, Sozialphilosophie und Theologie*. Göttingen.
Klein, Rebekka A./Göder, Björn, Hg. (2011): *Werte und Normen im beruflichen Alltag. Bedingungen für ihre Entstehung und Durchsetzung*. Berlin.
Kumbruck, Christel/Rumpf, Mechthild/Senghaas-Knobloch, Eva (2010): *Unsichtbare Pflegearbeit. Fürsorgliche Praxis auf der Suche nach Anerkennung*. Münster.
Latour, Bruno (2011): *Jubilieren. Über religiöse Rede*. Frankfurt a. M..
Luhmann, Niklas (1988): *Die Wirtschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M..

Moltmann, Jürgen (1993): *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. 4. Auflage. Gütersloh.
Nolte, Paul (2009): *Religion und Bürgergesellschaft*. Berlin.
Nussbaum, Martha (2010): *Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit*. Frankfurt a. M..
Priddat, Birger P. (2011): *Leistungsfähigkeit der Sozialpartnerschaft in der Sozialen Marktwirtschaft. Mitbestimmung und Kooperation*. Marburg.
Rawls, John (1975): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M..
Rawls, John (2010): *Über Sünde, Glaube und Religion*. Frankfurt a. M..
Schmidt, Heinz (2011): „Empowering Education – A Diaconical Response to Poverty?“, in: *Diaconia* 2 (1), 50-65.
Searle, John R. (2010): *Making the social world. The Structure of human civilization*. New York etc..
Searle, John R. (2011): *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen*. Frankfurt a. M.. (engl. 1995)
Streeck, Wolfgang (2010): „E Pluribus unum? Varieties and Commonalities of Capitalism“, *MPIfG Discussion Paper* 10/12. Köln.
Uhlhorn, Gerhard (1959): *Die christliche Liebestätigkeit*. Darmstadt.
Vogl, Joseph (2010/2011): *Das Gespenst des Kapitals*. Zürich.
Walser, Martin (2006): *Angstblüte*. Reinbek bei Hamburg.
Wannenwetsch, Bernd (o.J.): *Emanzipation der Familie. Theologische und Ethische Anstöße*. Unv. MS.
Wegner, Gerhard (2007): „Was ist geistliche Leitung?“, in: *PTh* 96 (4), 185-200.
Wegner, Gerhard (2008): „Aktivierung subjektiver Selbstführung – Hilfe oder Herrschaft? Über die Zivilisierung der Fürsorge am Beispiel des SGB II“, in: *ZEE* 52 (4), 266-285.
Wegner, Gerhard (2010): *Teilhabe fördern – christliche Impulse für eine gerechte Gesellschaft*. Stuttgart.
Wegner, Gerhard (2011): *Vor einer Gründerzeit des Sozialen?* Unveröffentlichtes MS. Hannover.

Politikverständnis und zivilgesellschaftliches Engagement aus der Sicht eines orthodoxen Priesters

Nicolae Dura

Orthodoxe Christen in Österreich

Das religiöse Leben von orthodoxen Gläubigen entwickelte sich in Österreich unter besonderen Umständen. Auf Grund der Intervention des Prinzen Eugen von Savoyen im Jahr 1723 bewilligte Kaiser Karl VI. die Gründung der *Bruderschaft heiliger Georg*. Diese hatte auch das Recht, alle orthodoxen Gläubigen in Wien religiös zu betreuen. Nach 1848 wurden die orthodoxen Gemeinden im Kreis der anerkannten Kirchen aufgenommen und folgende eigenständige orthodoxe Kirchenstrukturen auf dem Boden der Donaumonarchie errichtet: die Metropolie von Bukowina und Dalmatien (mit dem Sitz in Czernowitz), der auch die Wiener griechisch-orientalischen Kirchengemeinden unterstellt wurden; für die ungarische Reichshälfte das Patriarchat von Karlowitz und die rumänische Metropolie von Siebenbürgen (mit dem Sitz in Sibiu/Hermannstadt). Nach 1918 unterstellten sich die Wiener griechisch-orientalischen Kirchengemeinden entsprechend ihrer Nationalität ausländischen Patriarchen:[1] Konstantinopel (die Griechen), Belgrad (die Serben) und Bukarest (die Rumänen).

1868 betonte der Historiker Eudoxi Hurmuzachi im kaiserlichen Senat in Wien die orthodoxe Präsenz im österreichischen Im-

[1] Kalb et al. (2003), 571.

perium: „In den Staaten Österreichs gibt es seit Jahrhunderten eine Kirche, verehrungswürdig für ihr Alter, stark nach der Zahl, unverändert in der Lehre, der römisch-katholischen Kirche in der Lehre ähnelnd. Diese Gemeinde zählt in allen Staaten Österreichs über 3.200.000 Gläubige … sie sollen also auch die griechisch-orientalische (orthodoxe) Kirche kennen, sie ist nicht – wie bis jetzt – ein Fremder, sondern ein gleichberechtigtes Mitglied Österreichs“[2]. Beseelte Worte, die das Bewusstsein der Zugehörigkeit zur orthodoxen Kirche wiedergeben und die Freude, den alten Glauben bewahrt zu haben.[3]

Am 23. Juni 1967 wurde das Orthodoxengesetz in Österreich verabschiedet und vier Kirchengemeinden (zur Heiligen Dreifaltigkeit und zum Hl. Georg für die Griechen, zum Hl. Sava für die Serben und zur Hl. Auferstehung für die Rumänen) als Körperschaften des öffentlichen Rechtes anerkannt. Gemäß §§2 und 3 Orthodoxengesetz wurden noch zwei Kirchengemeinden (zum Hl. Nikolaus für die Russen und zum Hl. Iwan für die Bulgaren) am 19. Mai 1969 staatlich anerkannt.

Derzeit leben in Österreich mehr als 400.000 orthodoxe Christen. Diese Orthodoxen haben eine zweite Heimat in Österreich gefunden, wo die orthodoxe Kirche auf eine lange ruhmreiche Geschichte und Tradition zurückblicken kann.[4] Im Oktober 2010 wurde in Österreich die Orthodoxe Bischofskonferenz gegründet, um die Zusammenarbeit zwischen den einzelnen Kirchen zu verbessern. Die Orthodoxie ist ein Teil Österreichs, die Orthodoxie gehört zu Österreich.[5] Die „zweite Lunge“ der christlichen Tradition gehört seit 300 Jahren zur österreichischen Realität. Die orthodoxe Anwesenheit hat das Erscheinungsbild des Christentums in Österreich bunter und vielfältiger gemacht. Österreich hat eine stärkere Brückenrolle und besondere Vermittlerfunktion übernommen, damit ein Europa des Westens und des Ostens zusammenwachsen kann.

Um eine bestmögliche Betreuung der orthodoxen Christinnen und Christen in Österreich zu ermöglichen sind der orthodoxe Religionsunterricht vor 20 Jahren, die Ausbildung von orthodoxen Religionslehrerinnen und -lehrern an der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule vor vier Jahren sowie eine Militärseelsorge zustande

[2] Hurmuzachi (1868).
[3] Dura (2007), 88.
[4] Metropolit Staikos (2011b).
[5] Marte (2011).

gekommen. Während meines 21-jährigen Aufenthaltes in Österreich habe ich das Bewusstsein gewonnen, dass *Rumänien mein Vaterland und Österreich meine Heimat ist.* Die orthodoxen Christen haben in Österreich eine Heimat gefunden. Der heutige Ökumenische Patriarch Bartholomaios sagte im Juni 2004 in der Wiener Hofburg: „Die schönen Traditionen, die musikalische Bildung, die Demokratie, das Menschenverständnis, der Respekt der Person, der Menschenrechte, der Menschenwürde und der Verschiedenheit des Anderen, sowie die Methodik, die Strebsamkeit und schließlich der christliche Glaube des österreichischen Volkes, werden beträchtlich die übrigen Völker der großen Familie der Europäischen Union bereichern". Diese angesprochenen Prinzipien und Werte, sowie die religiösen und nationalen Minderheiten sind für Österreich unter konkreten Bedingungen und bestimmten Voraussetzungen keine Belastung sondern eine echte Bereicherung.[6]

Der Mensch – geistliches und soziales Wesen

Im Griechischen wird das Wort Mensch durch *anthropos* (άνθρωπος) ausgedrückt, das „nach oben schauend", *ano athreein* (ανω αθρέειν) heißt. Durch die Schöpfung ist der Mensch auf den Himmel orientiert. Der hl. Basilius der Große (†379) sagte: „Von allen Geschöpfen wurde nur der Mensch geschaffen, aufrecht zu stehen, damit du auch von seiner Form erkennen kannst, dass dein Leben göttlicher Herkunft ist. Denn alle Vierfüßler schauen zur Erde und sind gebeugt auf dem Unterleib. Nur der Mensch hat seinen Blick bereit für den Himmel, damit er sich nicht mit dem Unterleib noch mit dessen Passionen beschäftigt, sondern dass er all seine Regung zu den Höhen hat". Heute befinden wir uns leider in der Situation, dass der Mensch so viel zum Unterleib schaut und so wenig zum Himmel.

Der hl. Basilius der Große erinnerte an die Worte des Heilands: „Und weil die Missachtung von Gottes Gesetz überhand nimmt, wird die Liebe bei vielen erkalten". Leider haben die Christen die Religion zu oft instrumentalisiert, zu oft vergessen, dass Jesus Christus kein Diskussionsgegenstand ist, sondern der Herr der Welt, zu oft geglaubt, dass sie Gott etwas darbringen sollen, und vergessen, dass Er sie selbst will. Alle Sünden der Christen, die falsche Weise über Gott zu denken, indem man ihm fern bleibt, würde ich in die

[6] Metropolit Staikos (2011a).

Worte fassen: „*Wir denken und agieren gesellschaftlich in der Religion*".[7] Der geistliche Mensch hat eine präzise Identität mit und in Gott gestiftet. Seine Identität ist aber eine offene, die sich fortlaufend durch den Dialog und die Gemeinschaft mit den Nächsten bereichert.[8] Die Christen sind dieser Welt zu ähnlich geworden. Die Lehre und das christliche Ethos haben die Denk- und Verhaltensweise der Christen nicht mehr durchformt, nicht mehr determiniert.

Das Ergebnis sehen wir heute ganz deutlich. Unter dem Einfluss des un- oder sogar antichristlichen Milieus sind auch die Christen orientierungslos. Sie können nicht mehr christlich denken und agieren. Warum? Weil uns bewusst sein sollte, dass Jesus Christus bei uns ist, „alle Tage bis ans Ende der Welt" (Mt 28,20). Er ist der Herr der Welt und der Gebieter des Alls, und wir müssen versuchen ihn wieder zu sehen und zu erkennen. Unser Problem ist, die Situation nicht mehr nur im Hinblick auf das Materielle und Rationelle zu beurteilen, sondern wir müssen lernen, die Offenbarung Gottes wieder zu erkennen und das Antlitz Christi in anderen Menschen zu sehen und wahrzunehmen.

Hier müssen wir die Tatsache berücksichtigen, dass im Griechischen das Wort Gesellschaft durch *koinonia* (κοινωνία) ausgedrückt wird, dessen erste Bedeutung Kommunion ist. Im Unterschied aber zum lateinischen *societas* oder zum deutschen Gesellschaft drückt das Wort *koinonia* eine Einheit, eine viel tiefere Beziehung aus, und wird nur im positiven Sinn gebraucht, während *societas* und Gesellschaft auch für negative Tatbestände verwendet werden. Dasselbe griechische Wort wird auch für die heilige Kommunion, *theia koinonia* (θεία κοινωνία) gebraucht. Im Deutschen und in den lateinischen Sprachen werden hier Wörter verwendet, die vom lateinischen *communio* abgeleitet sind und jene tiefe Beziehung wie *koinonia* ausdrücken. Gemäß dem griechischen Wort *koinonia* gibt es wirkliche Kommunion (Gesellschaft) nur dann, wenn sich die gleiche Sache gleichzeitig auf zwei Seiten befindet, zu zwei Subjekten gehört.

Echte Kommunion kann es aber nur in Christus geben, weil nur Er gleichzeitig seinen Leib und sein Blut mit den Gläubigen teilt. Christus, in dessen Leib alle Gläubigen erfasst sind, ist von denselben nicht getrennt, sondern er bleibt ständig mit ihnen vereint, sagt der hl. Nikolaos Kabassilas.[9] Der Mensch als Abbild Gottes braucht

[7] Altvater Teofil (†2010).
[8] Metropolit Serafim (2008a), S. 205.
[9] Weihbischof Sofian (2009).

die Kommunion mit Gott aber auch mit seinen Mitmenschen, mit den Nächsten und mit der ganzen Gesellschaft und in Eintracht mit der Umwelt.

Kirche und Staat

Die Kirche ist der göttlich-menschliche Organismus. Sie hat göttliche Herkunft und heilige und heiligende Finalität. Gleichzeitig bleibt sie in der Welt und lebt vereint mit der Welt. Die Orthodoxie stellt die Sorge für die Erlösung des Menschen ins Zentrum und kümmert sich um viel mehr als nur um seine sozialpolitische und historische Situation, ohne diese zu vernachlässigen.

Die Keimzelle der menschlichen Gesellschaft war gemäß dem Schöpfungsreferat die Familie. Der Staat bildete sich gemäß der heiligen Schrift allmählich in der Zeit der Richter heraus. Als Ergebnis einer komplexen, von Gottes Vorsehung geleiteten historischen Entwicklung führte die Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Verhältnisse zur Entstehung des Staates.

Der Sohn Gottes, dem alle Macht im Himmel wie auf Erden gegeben ist (Mt 28,18), unterwarf sich durch seine Menschwerdung der irdischen Ordnung der Dinge und gehorchte auch den Trägern der Staatsgewalt. Zu Pontius Pilatus, dem römischen Statthalter in Jerusalem, sprach der Herr: „Du hättest keine Macht über mich, wenn es dir nicht von oben gegeben wäre" (Joh 19,11). Als Antwort auf die Fangfrage des Pharisäers, ob die Zahlung von Steuern an den Kaiser erlaubt sei, sagte der Erlöser: „So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört" (Mt 22, 21).

In diesem Zusammenhang hat der heilige Apostel Paulus geschrieben: „Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt. Wer sich daher der staatlichen Gewalt widersetzt, stellt sich gegen die Ordnung Gottes, und wer sich ihm entgegenstellt, wird dem Gericht verfallen. Vor den Trägern der Macht hat sich nicht die gute, sondern die böse Tat zu fürchten; willst du also ohne Furcht vor der staatlichen Gewalt leben, dann tue das Gute, sodass du ihre Anerkennung findest. Sie steht im Dienst Gottes und verlangt, dass du das Gute tust… Deshalb ist es notwendig, Gehorsam zu leisten, nicht allein aus Furcht vor der Strafe, sondern vor allem um des Gewissens willen. Das ist auch der Grund, weshalb ihr Steuern zahlt; denn in Gottes

Auftrag handeln jene, die Steuern einzuziehen haben. Gebt allen, was ihr ihnen schuldig seid, sei es Steuer oder Zoll, sei es Furcht oder Ehre“ (Röm 13, 1-7). Den gleichen Gedanken äußerte auch der Apostel Petrus: „Unterwerft euch um des Herrn willen jeder menschlichen Ordnung: dem Kaiser, weil er über allen steht, den Statthaltern, weil sie von ihm entsandt sind, um die zu bestrafen, die Böses tun, und die auszuzeichnen, die Gutes tun. Denn es ist der Wille Gottes, dass ihr durch eure guten Taten die Unwissenheit unverständiger Menschen zum Schweigen bringt. Handelt als Freie, aber nicht als solche, die die Freiheit als Deckmantel für das Böse nehmen, sondern wie Knechte Gottes“ (1 Petr 2, 13-16). Die Apostel lehrten die Christen Gehorsam gegen die Staatsgewalt, unabhängig von deren Verhältnis zur Kirche.

Wo Staat und Kirche einander begegnen, um Zeichen der besonderen Wertschätzung und Dankbarkeit zu setzen, muss man auch daran erinnern, dass beide zwar in Unabhängigkeit voneinander agieren und sich der Staat also auch jeder Wertung spiritueller Verdienste zu enthalten hat, jedoch arbeiten letztlich beide „im selben Bergwerk“. Beiden geht es ja um den Dienst an denselben Menschen, die in großer Zahl zugleich Gläubige und Bürger sind.[10] In Österreich sind Kirche und Staat Partner. Die Kirche soll zu jeder politischen Partei den gleichen Abstand, d.h. Äquidistanz halten.

Dialog zwischen Kirche und Staat[11]

Die Orthodoxie ist geneigt das Geschehen mehr im Zusammenhang mit Gott als mit der Gesellschaft zu beurteilen. Gemäß der biblischen Lehre und der orthodoxen Tradition sollen wir nicht aus der Gesellschaft irgendwohin an ihren Rand flüchten, sondern wir müssen diese Gesellschaft, die ganze Welt, in deren Mitte wir leben, erneuern und verwandeln. Die orthodoxen Gläubigen, wie alle anderen Menschen, leben auch in dieser Welt und konsequenterweise sind sie auch Bürger des jeweiligen Staates mit konkreten Pflichten und Aufgaben. Der Staat hat seine Existenzberechtigung nicht im Selbstzweck, sondern nur in Bezug auf die konkreten Menschen und deren Wohl. Der Staat und die Politiker müssen den Menschen dienen, das stellt den Sinn und den Zweck des Staates dar. In diesem

[10] Nussbaumer (2011).
[11] Metropolit Staikos (2006), 7-8.

Sinne begrüßt die Kirche den Staat, und sie ist bereit, mit ihm für das Wohl der Menschen mitzuwirken.

In der orthodoxen Tradition sind Kirche und Gesellschaft fast synonym. Die Kirche ist Gesellschaft, und die Gesellschaft in ihrer vollendeten Form ist Kirche. Die Kirche ist aber eine Gesellschaft der Vergöttlichung, wie der hl. Grigorios Palamas sagt. Die Kirche ist eine Gesellschaft der an Christus Glaubenden, welche sich inmitten der Gesellschaft dieser Welt befinden, ihre Mitglieder sind soziale Wesen, die zu Beziehungen und Kommunion geschaffen wurden. Gott selber hat gesagt: „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein bleibt. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht“ (Gen 2,18). Durch die Erschaffung ist also der Mensch zu gesellschaftlichen Beziehungen determiniert. Ferner wird im Griechischen das Wort Person durch *prosopon* (πρόσωπον) wiedergegeben, das aus den Worten *pros* (πρός) und *opsin* (ο□□ψιν), zusammengestellt ist und „zum Schauen“ heißt. Demzufolge ist eine Person wirklich nur dann Person, wenn sie mit anderen Personen in Verbindung kommt, andere Personen sieht und von ihnen gesehen wird. Als Christen können und dürfen wir nicht anders als gesellschaftlich leben.

Die Kirche ist eine eschatologisch orientierte Gesellschaft, die alle sich in Einheit mit dem dreieinigen Gott befindenden Menschen umfasst. Gemäß der orthodoxen Lehre und Spiritualität ist die Kirche sogar bereit für die Verantwortlichen im Staat zu beten – sie tut es auch, damit die Verantwortlichen von Gott gestärkt und geführt, ihre wichtigen Aufgaben für das Wohl der Menschen richtig erfüllen. Deshalb ist der Dialog zwischen Kirche und Staat ein wichtiges Mittel und ein notwendiger Prozess sowohl zur Förderung der Zusammenarbeit als auch zur Überwindung von Spannungen und Konflikten. Im Gegensatz dazu verlieren der Staat als Institution und konkrete Staatsfunktionäre ihre Legitimation, wenn sie sich auf Kosten der eigenen Staatsbürger selbst bedienen wollen. All das versteht die orthodoxe Kirche gemäß der Aufforderung Jesu Christi: „Gebt, was des Kaisers ist, dem Kaiser, und was Gottes ist, Gott“ (Mt 22, 21). D.h. die orthodoxe Kirche mischt sich nicht in die jeweilige Parteipolitik ein, sondern sie versucht, in einer harmonischen Zusammenarbeit die konkreten Probleme der Menschen zu sehen und zu lösen. Die orthodoxen Kirchen versuchen in den heutigen konkreten soziopolitischen Kontexten, in denen sie leben, in dieser Haltung aus der Frühkirche und konkreter aus der Zeit des christlichen Imperium Romanum, ihre Beziehungen zu den jeweiligen Staa-

ten zu regeln. Tatsächlich haben wir nach der konstantinischen Wende ab dem Jahr 313, mit dem Edikt von Mailand eine solche Zusammenarbeit der Kirche mit dem Staat, die als Symphonie bekannt ist. Die Kirche gebietet ihren Söhnen und Töchtern nicht nur der staatlichen Gewalt unabhängig von den Überzeugungen und Glaubensbekenntnissen ihrer Träger Gehorsam zu leisten, sondern sie betet auch für sie, „damit wir in aller Frömmigkeit und Rechtschaffenheit ungestört und ruhig leben können" (1 Tim 2, 2). *Symphonia* meint ein harmonisches Zusammenwirken, einen Zusammenklang von Kirche und Staat. Die *Symphonia* betont aber auch die Eigenständigkeit und Ebenbürtigkeit beider. Kirche und Staat teilen sich den Dienst über die Gesellschaft, beide haben ihren eigenen Bereich. Aber der säkulare und der kirchliche Raum sind eng miteinander verknüpft und greifen an vielen Stellen ineinander, weil die meisten Personen der Gesellschaft Christen und Bürger gleichzeitig sind.

Aufgrund der historischen Entwicklung und der historischen Veränderungen in den jeweiligen geopolitischen Bereichen und der politischen Reformen der verschiedenen staatlichen Systeme muss die Kirche jeweils unter Berücksichtigung ihrer Hauptaufgabe, des Heils der Menschen, ihre Beziehungen zum jeweiligen Staat kirchenrechtlich regeln. Dies hat die Konsequenz, dass die Kirche jeweils auch unterschiedliche Haltungen gegenüber den unterschiedlichen politischen Systemen, entsprechend deren Haltung dem Christentum gegenüber, haben kann und haben muss, wenn sie ihre Freiheit wahrnimmt, immer zugunsten des Menschen, seiner Würde und seines Wohls und im Dienste der Botschaft des Evangeliums für das Heil. Die Kirche kann und soll daher immer wieder in den konkreten Situationen und im Verhältnis zum Staat ihre Verantwortung ernst nehmen und entsprechend handeln. Von der gewünschten, sinnvollen und möglichen Zusammenarbeit bis hin zur offenen, mutigen und kritischen Distanz, wenn die konkrete Situation es erfordert.

Die Säkularisierung und die Atheismen unserer heutigen europäischen Gesellschaften sind leider nicht nur ein äußerlicher, sondern auch ein innerlicher Faktor des Christentums. Dieser Faktor verdankt seine Existenz einer fehlerhaften, nichtchristlichen Denk- und Verhaltensweise der Christen selbst. Wenn wir heute zum Beispiel eine Gesetzgebung haben, die einer christlichen Haltung fremd ist, so wurde sie von Christen beschlossen. Die Christen leben sehr

oft nicht mehr religiös in der Gesellschaft, sondern gesellschaftlich in der Religion.

In der Apostelgeschichte wird alles, was in der frühen Kirche geschah, als Teil des göttlichen Plans dargestellt. Gott hat es erlaubt, dass das europäische Christentum im Osten und im Westen zwei große Proben erlitten hat, sagte der Altvater Petroniu Tănase (†2011).[12] Im Westen, in der kapitalistischen Konsumgesellschaft, wurden die Christen durch die Versuchung des Genusses, des Wohlstandes geprüft. Vor dieser Versuchung zeigten sie sich schwach, indem sie oft die christlichen Prinzipien, um des Wohlstandes willen, beiseite gelassen haben. Diese Versuchung führte zu dem, was wir nun säkularisierte Welt nennen. Das östliche Christentum wurde durch Leiden von den atheistischen, kommunistischen Systemen geprüft. Aus dieser Prüfung ging es in großem Maße siegreich hervor. Der Beweis? Erstens die Schar der Neumärtyrer, welche wahrscheinlich allein in Russland bei weitem die Zahl der Märtyrer, die es im Christentum in den ersten vier Jahrhunderten während der Verfolgungen gegeben hat, übersteigt. Zweitens, infolge der durch diese Synergie oder durch das Zusammenwirken so vieler Märtyrer und Bekenner von Gott gewonnenen Gnade, wurden viele neue Kirchen aufgebaut, und die Zahl der Klöster und der Mönche und Nonnen ist steil angestiegen.

Für einen echten und produktiven Dialog werden drei wesentliche Elemente in europäischen Ländern gebraucht: römische Gesetzgebung, griechische Philosophie und christliche Moral. Europa baut sich auf, als Synthese aus Hellenismus, christlicher Spiritualität und römischer Zivilisation, *„die Hefe dieses Wachsen Europas war Christentum“*[13]. Die Religion hat im Laufe der Geschichte die Kultur unterstützt und entwickelt und die Kultur sollte auch heute Religiosität haben.

Die Kirche wahrt Loyalität gegenüber dem Staat, jedoch steht über dieser Loyalitätspflicht das göttliche Gebot der unbedingten Erfüllung des Heilsauftrags unter allen Bedingungen und unter allen Umständen. Die Haltung aus der Apostelgeschichte kann hier sehr hilfreich sein: „Doch Petrus und Johannes antworteten ihnen: Ob es vor Gott recht ist, mehr auf euch (den Hohen Rat) zu hören als auf Gott, das entscheidet selbst“ (Apg 4, 19). Wenn die staatliche Macht

[12] Bei Weihbischof SOFIAN von Kronstadt.
[13] Metropolit Serafim (2008b), S. 181.

die orthodoxen Gläubigen zur Abkehr von Christus und Seiner Kirche sowie zu sündhaften, der Seele abträglichen Taten nötigt, so ist die Kirche gehalten, dem Staat den Gehorsam zu verweigern. Der Christ, der die Gebote des Gewissens befolgt, ist nicht verpflichtet, dem zur schweren Sünde nötigenden staatlichen Befehl nachzukommen.[14] Der orthodoxe Gläubige bemüht sich immer die Gebote Gottes im Leben zu erfüllen.

Der orthodoxe Christ steht für eine Politik und auch für ein Politikverständnis, das auf christlichen Grundlagen und Werten basiert. Gerade in Krisenzeiten brauchen wir Werte. Werte sind sehr wichtig. Sie sind es, die uns Wurzeln geben und Stürmen widerstehen helfen. Sie sind es, die eine Gemeinschaft festigen, die Zusammenhalt fördern und Halt geben im Wandel. Sie sind es, die das Leben reich machen und tief, die Sinn stiften und Glück. Werte sind keine Hürden, sondern Hilfen für die richtige Orientierung im Leben der Menschen. Die Werte verbinden die Menschen mit der Transzendenz.

Die Orthodoxie kann und darf den Menschen nicht als gottloshumanistisches Verfassungswesen sehen, sondern als Bild des fleischgewordenen Logos, versammelt im Kirchenvolk.[15] Der Sozialphilosoph Christos Yannaras trat 1976 mit einer eigenen politischen Theologie hervor. In der Ostkirche brauche eine politische Theologie dem Kirchenvolk nicht erst nahe gelegt zu werden, da sie meist aus der Verbindung von Staats- und Kirchenvolk hervorgehe. Die Christen sollten zuerst Kinder Gottes werden.

Das Beispiel der orthodoxen Diasporakirchen zeigt deutlich, dass orthodoxes Kirchenverständnis mit Demokratie und Pluralismus vereinbar ist. Gerade in der Frage der Menschenrechte hat sich die Orthodoxe Kirche Amerikas hervorgetan.

Siehe einige Bereiche der *Zusammenarbeit* von Kirche und Staat in der gegenwärtigen historischen Periode, gemäß der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche:

- Friedensschaffung auf internationaler, interethnischer sowie bürgerlicher Ebene; Förderung der Verständigung und Zusammenarbeit zwischen den Menschen, Völkern und Staaten;
- Sorge um die Erhaltung der Sittlichkeit in der Gesellschaft;

[14] *Grundlagen* (2001).
[15] Siehe Kisoudis (2007).

- geistig-spirituelle, kulturelle und sittliche Bildung und Erziehung;
- Werke der Barmherzigkeit und Wohltätigkeit, Ausarbeitung gemeinsamer Sozialprogramme;
- Schutz, Wiederaufbau und Förderung des historischen und kulturellen Erbes, einschließlich der Sorge um die Erhaltung von Denkmälern von historischem und kulturellem Wert;
- Dialog mit den Organen der Staatsmacht in allen Sachbereichen und auf allen Ebenen in kirchen- sowie gesellschaftsrelevanten Fragen;
- Betreuung des Militärs sowie der Mitarbeiter der Organe der Rechtspflege, ihre geistig-sittliche Erziehung;
- präventive Maßnahmen gegen Rechtsverstöße sowie Betreuung inhaftierter Personen;
- Wissenschaft, einschließlich humanitärer Forschung;
- Tätigkeit der kirchlichen und weltlichen Massenmedien;
- Tätigkeit zur Bewahrung der Umwelt;
- Förderung der Institution der Familie sowie der Mutterschaft und der Kindheit;
- Widerstand gegen die Tätigkeit pseudoreligiöser Strukturen, die die Integrität der Person und der Gesellschaft bedrohen.

Es gibt aber auch Gebiete, in denen die Geistlichen und die kanonischen kirchlichen Organe gehalten sind, dem Staat ihre Mitarbeit zu *verweigern*. Solche sind:

- politischer Kampf, Wahlkampfwerbung, Kampagnen zur Unterstützung politischer Parteien, gesellschaftlicher sowie politischer Führungspersönlichkeiten;
- Führen von Bürgerkriegen wie eines aggressiven äußeren Krieges;
- unmittelbare Teilnahme an geheimdienstlich aufklärerischer oder ähnlich gearteter Tätigkeit, die nach staatlichem Recht Geheimsache ist und die nach staatlichem Recht weder in der Beichte noch gegenüber der kirchlichen Leitung geäußert werden dürfte.

Der traditionelle Bereich der gesellschaftlichen Mühewaltung der Orthodoxen Kirche besteht im Eintreten für die Nöte des Volkes, für die Rechte und Sorgen einzelner Bürger oder gesellschaftlicher Gruppen. Ein solches Eintreten ist Pflicht der Kirche, der sie durch mündliche oder schriftliche Intervention bei der Staatsgewalt in den

einzelnen Ressorts bzw. auf verschiedenen Ebenen seitens der entsprechenden kirchlichen Instanzen nachkommt.[16]

In Befolgung des göttlichen Befehls hat die Kirche die Aufgabe, für die Einheit ihrer Kinder, für Frieden und Harmonie in der Gesellschaft sowie für die Einbeziehung aller ihrer Mitglieder in die gemeinsame schöpferische Arbeit Sorge zu tragen. Die Kirche ist berufen, den Frieden zu predigen und ihn in gemeinschaftlicher Bemühung mit der Gesellschaft, die für sie eine äußere ist, zu erwirken: „Soweit es euch möglich ist, haltet mit allen Menschen Frieden" (Rom 12.18); „Strebt voll Eifer nach Frieden mit allen" (Hebr 12,14). Von noch größerer Wichtigkeit für sie ist jedoch die innere Eintracht im Glauben und in der Liebe: „Ich ermahne euch aber, Brüder, im Namen Jesu Christi, unseres Herrn: Seid alle einmütig (…); seid ganz eines Sinnes und einer Meinung" (1 Kor 1,10). Für die Kirche verkörpert ihre Vollkommenheit als sakramentaler Leib Christi (Eph 1, 23), von dessen unversehrtem Dasein das ewige Heil des Menschen abhängt, den allerhöchsten Wert.[17] Der Friede stellt die *conditio sine qua non* der menschlichen Existenz dar und die Kirche, die Gläubigen und die Diener der Kirche sollen den Frieden stiften.

Aus der Sicht der Vollkommenheit der Kirche erscheint es als unmöglich, gleich welchen politischen Parteien, Bewegungen, Blöcken, Bündnissen u.a. Organisationen sowie einzelnen ihrer Vertreter, zumal unter den Bedingungen von Wahlkämpfen, Unterstützung zuteil werden zu lassen. Man kann sagen, dass die Mitgliedschaft von Geistlichen in politischen Parteien, Bewegungen, Bündnissen, Blöcken u.a. Organisationen, insbesondere in solchen, die an der Führung von Wahlkämpfen beteiligt sind, als äußerst unerwünscht erachtet wird.

Das Russische Bischöfliche Konzil von 1997 entwickelte die Prinzipien der Beziehungen der Kirche zu den politischen Organisationen und bekräftigte einen der Beschlüsse des vorausgegangenen Konzils, indem es der Mitgliedschaft von Geistlichen in politischen Vereinigungen den Segen verweigerte. In seiner Stellungnahme *Über die Beziehungen zwischen dem Staat und der säkularen Gesellschaft* wird insbesondere Folgendes ausgeführt: „Der Dialog und die Kontakte der Kirche mit politischen Organisationen sind – sofern diese nicht den Charakter politischer Unterstützung tragen – zu begrüßen. Die Zu-

[16] *Grundlagen* (2001), 34-35.
[17] *Grundlagen* (2001), 47.

sammenarbeit mit solchen Organisationen, mit Blick auf Ziele, die für die Kirche und das Volk segensreich sind, kann – sofern eine solche Zusammenarbeit nicht im Sinne politischer Unterstützung ausgelegt wird – als zulässig betrachtet werden. Die Teilnahme von Bischöfen und Geistlichen an sämtlichen Wahlkämpfen sowie ihre Mitgliedschaft in politischen Vereinigungen, deren Satzungen die Kandidatur ihrer Mitglieder für staatliche Wahlämter auf allen Ebenen vorsehen, ist als unzulässig zu betrachten".[18] Die Bischöfe und die Priester dürfen nicht für einige Parteifeinde und für andere Parteifreunde, sondern sollen unbedingt für alle Gläubigen Väter und Begleiter auf dem Weg der Erlösung, zum Reich Gottes sein.

Der hl. Gregor der Theologe schrieb, indem er sich den Herrschenden zuwandte: *„Von Christus hast du die Herrschaft, von Christus hast du die Regierung: von Ihm hast du das Schwert erhalten"*. Der hl. Johannes Chrysostomus sagt: „Der wahrhaftige König ist derjenige, der den Zorn, den Neid und die Wollust überwindet, den Gesetzen Gottes alles unterordnet, die Freiheit seines Verstandes wahrt und seine Seele nicht in die Macht der Leidenschaft von Vergnügungen fallen lässt. Einen solchen Mann möchte ich über die Völker, die Erde und das Meer, die Städte und Regionen und über die Heere herrschen sehen, da derjenige, der die Leidenschaften des Fleisches der Vernunft unterworfen hat, auch über die Menschen in Einklang mit den göttlichen Gesetzen gebieten würde (…) Derjenige aber, der scheinbar über die Menschen herrscht, jedoch Sklave des Zorns, der Selbstsucht und der Vergnügungen ist, der (…) wird auch mit der Macht nicht umzugehen wissen". Die christlichen Werte sollten sowohl für alle Bürger als auch für alle Verantwortlichen der Gesellschaft eine besondere Rolle spielen.

Ökumene geschieht bereits in vielfältigen Formen gemeinsamen Handelns. Viele Christinnen und Christen aus verschiedenen Kirchen leben und wirken gemeinsam in Freundschaften, in der Nachbarschaft, im Beruf und in ihren Familien. Insbesondere konfessionsverbindende Ehen müssen darin unterstützt werden, Ökumene in ihrem Alltag zu leben.

Zehn Jahre nach der Unterzeichnung der *Charta Oecumenica* von den Präsidenten der Konferenz Europäischer Kirchen (zu der auch die orthodoxen Kirchen in Europa gehören) und des Rates der

[18] *Grundlagen* (2001), 50-51.

Europäischen Bischofskonferenz können wir die Aktualität der Verpflichtungen

- „auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens gemeinsam zu handeln, wo die Voraussetzungen dafür gegeben sind und nicht Gründe des Glaubens oder größere Zweckmäßigkeit dem entgegenstehen;
- die Rechte von Minderheiten zu verteidigen und zu helfen, Missverständnisse und Vorurteile zwischen Mehrheits- und Minderheitskirchen in unseren Ländern abzubauen“[19], verstehen und im Leben verankern.

Als Zeichen der Erfüllung der gesellschaftlichen und staatsbürgerlichen Pflichten und Rechte haben die christlichen Kirchen in Österreich, die im Ökumenischen Rat (ÖRKÖ) verbunden sind *Das Sozialwort* in Jahr 2003 veröffentlicht. Siehe einige Zivilgesellschaftliche Stellungsnahmen und Reaktionen vom ÖRKÖ[20]:

- Fragen zur politischen Verantwortung (März 2010),
- Protest des ÖRKÖ gegen eine weitere Verschärfung des Fremdenrechtes (12. März 2010),
- Stellungnahme zur weltweiten Finanzkrise, Erklärung der Vollversammlung des ÖRKÖ am 19. März 2009,
- Antwort des ÖRKÖ auf das Wahlplakat der FPÖ[21],
- Erklärung des Vorstands des ÖRKÖ zur Integration von Fremden vom 21. März 2001,
- Wort des Vorstandes des ÖRKÖ zur Fremdenfeindlichkeit (31. Jänner 2000).

Es gibt einen Dialog zwischen Gesellschaft und Kirchen sowohl auf nationaler, als auch auf europäischer Ebene. In Österreich gab es solche Begegnungen zwischen den Vertretern der Kirche und Vertretern des Staates. Am 30. Mai 2011 hat der jährliche Dialog zwischen der Europäischen Union und den Religionen, Kirchen und Religionsgemeinschaften in Brüssel stattgefunden.[22] Sie haben über

[19] Gemeinsam handeln in *Charta Ocumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa*, Strasbourg den 22. April 2001, S. 7.

[20] www.ökumene.at (24.05.2001).

[21] Siehe auch Müller (2010).

[22] Hier sind 20 hochrangige Vertreter aus Christentum, Judentum, Islam und buddhistischen Religionsgemeinschaften aus 13 Mitgliedstaaten und drei Drittstaaten zusammengetroffen. Aus der orthodoxen Kirche waren fünf Vertreter anwesend: Metropolit Emmanuel von Frankreich (Ökumenisches Patriarchat), Erzpriester Philaret Bulekov (Patriarchat von Moskau), Metropolit Nifon (Patriarchat von Rumänien), Bischof Porfyrios von Neapolis

die „Partnerschaft für Demokratie und gemeinsamen Wohlstand“ zwischen Europa und seinen Nachbarländern gesprochen. Die Kirchenführer haben diese Partnerschaft positiv aufgenommen und erklärt, dass sie bereit dazu sind, mit der Union für die Förderung der Demokratie, der Menschenrechte und der Grundfreiheiten zusammenzuarbeiten.

Das Christentum ist keine Privatangelegenheit, sondern spielt immer auch eine gesellschaftliche und soziale Rolle und hat eine besondere kulturprägende Bedeutung entwickelt. Als orthodoxe Christen sind wir froh in Österreich zu leben, in einem demokratischen Staat, der die Würde jedes Menschen anerkennt und den Menschenrechten verpflichtet ist. Die allgemeine Verantwortung des Menschen soll unbedingt unter der göttlichen Verantwortung stehen.[23] Zu seinen wesentlichen Zielen gehört das Wohl jeder einzelnen Person, das in das Gemeinwohl der Gesellschaft mündet. Dabei geht es um einen ständig neu zu ermittelnden Interessensausgleich zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen.

Die Kirchen wissen sich aus ihrem Sendungsauftrag verpflichtet, in diesem gesellschaftlichen Dialog ihre Stimme einzubringen. In ihrer Öffnung zur Welt stärken sie eine offene, demokratische Gesellschaft und die Selbstbestimmungskräfte der Zivilgesellschaft.[24] Auf unserem europäischen Kontinent zwischen Atlantik und Ural, zwischen Nordkap und Mittelmeer, der heute mehr denn je durch eine plurale Kultur geprägt wird, wollen wir mit dem Evangelium für die Würde der menschlichen Person als Gottes Ebenbild eintreten und als Kirchen gemeinsam dazu beitragen, Völker und Kulturen zu versöhnen.

Literatur

Dura, Nicolae (2007): *Kirche in Bewegung, Das religiöse Leben der Rumänen in Österreich*. Wien: RUOKI Österreich Verlag.

Galeriu, Constantin (2010): *Timpul schimbării: opţiuni fundamentale în dialogul actual dintre credincioşi şi societate*. Vortrag gehalten beim Symposion: Gläubigen, Gesellschaft und der Staat in Länder aus Ost- und Zentraleuropa. Erschienen in: Editura ASA, Bucureşti 2010.

(Kirche von Zypern) und Metropolit Athanasios von Achaia (Kirche von Griechenland), online unter: http://europa.eu/rapid/pressReleasesAction.do?reference=MEMO/11/359 (Zugriff am 2.06.2011).

[23] Galeriu (2010), S. 20.

[24] Ökumenischer Rat der Kirchen in Österreich (2005), 118.

Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche (2001). Hrsg. v. Josef Thesing und Rudolf Uertz. Übersetzt von Christiana Christova. Sankt Augustin.

Hurmuzachi, Eudoxi (1868): „Rede im Wiener Senat am 7./19. Jun. 1868", in: *Telegraful Român* Nr. 84 vom 10./22. Aug. 1899, S. 342.

Kalb, Herbert/Potz, Richard/Schinkele, Brigitte (2003): *Religionsrecht.* Wien

Kisoudis, Dimitrios (2007): *Politische Theologie in der griechisch-orthodoxen Kirche.* Marburg: Diagonal Verlag.

Marte, Johann, Präsident der Ökumenischen Stiftung „Pro Oriente", Wien, *Kathpress Online-Tagesdienst*, (25.05.11)

Metropolit Michael Staikos (2006): „Kirche und Staat aus orthodoxer Sicht", in ÖRKÖ, Hrsg.: *Der Staat und die Kirche. Eine ökumenische Bestandsaufnahme*, 7-8.

Metropolit Michael Staikos (2011a): „Dankesworte", online unter: http://www.oekumene.at/site/home/article/536.html (2.3.2012).

Metropolit Michael Staikos (2011b): *Die orthodoxen Kirche in der Gegenwart. Integration, Religion, Gesellschaftspolitik. Die Orthodoxe Kirche und der europäische Integrationsprozess.* Vortrag bei der Politischen Akademie der ÖVP, am 7. April 2011, S. 4.

Metropolit Serafim (2008a): *Die Märtyrer der Rumänischen Orthodoxen Kirche. Beispiel und Ermutigung für unser christliches Zeugnis heute,* Vortrag in Wien 21. Oktober 2004 bei der Tagung „Europa, vergiss deine Märtyrer nicht!" Publiziert in: *Aus dem Glauben leben. Gesammelte Texte von Metropolit Serafim von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa zur orthodoxen Theologie und Spiritualität.* Sibiu 2008.

Metropolit Serafim (2008b): *Wie können Christen Europa verändern? Internationaler Kongress Renovabis,* Vortrag in Freising, 28. September 1999. Publiziert in: *Aus dem Glauben leben. Gesammelte Texte von Metropolit Serafim von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa zur orthodoxen Theologie und Spiritualität*, Sibiu 2008, S. 181.

Müller, Monika (2010): „‚HC Straches Kreuzzug' Die Verwendung religiöser Symbole am Beispiel des EU Wahlkampfs 2009", online unter: http://www.mmueller.at/Masterthesis.pdf (2.3.2012).

Nussbaumer, Heinz (2011): *Wortlaut der Laudatio anlässlich der Verleihung des „Großen Goldenen Ehrenzeichens" mit dem Stern für Verdienste um die Republik Österreich an Metropolit Dr. Michael Staikos.* Montag, 23. Mai 2011, Wiener Hofburg, www.oekumene.at (24.05.2011).

Ökumenischer Rat der Kirchen in Österreich, Hrsg. (2005): *Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich.* 3. Auflage. Wien.

Weihbischof Sofian von Kronstadt (2009): *Gesellschaftlich in der Religion oder religiös in der Gesellschaft leben?* Vortrag, in Stift Heiligenkreuz, Okt. 2009.

Symphonie für große Trommeln und kleines Triangel: Staat und Orthodoxes Christentum

Stamatios Gerogiorgakis

1. Begriffsklärung: symphonia

Nach den Vorstellungen der orthodoxen Kirchen sollte das Verhältnis zwischen Staat und (Ost-)Kirche im Sinne einer Symphonie geregelt werden. Symphonie kommt aus dem Griechischen und heißt wörtlich Übereinstimmung, was aber keine treffende Bezeichnung des genannten Konzeptes zur Regelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche wäre. Denn mit dem Terminus Übereinstimmung würde eine Konnotation des Terminus Symphonie außer Acht gelassen, die in der Bedeutung dieses Terminus im ostkirchlichen Kontext mitschwingt: die musikalische Metapher. Um das semantische Feld nicht einzuengen, ist deshalb, wenn es sich um das genannte Symphonie-Konzept handelt, auch in nicht-griechischen Texten die Verwendung des nicht angepassten griechischen Terminus *symphonia* üblich.

Die *symphonia* ist ein altes Konzept. Sie regelte die Beziehungen zwischen dem oströmischen Staat und seiner Reichskirche. Altes Konzept bedeutet aber in diesem Fall alles andere als museales Konzept. Noch heute sehen zahlreiche orthodoxe Kirchenmänner und Theologen in der *symphonia* die historische Legitimation der von ihnen favorisierten Übereinstimmung von Staat und Kirche. Einerseits soll der Staat, wenn es nach ihnen geht, den politischen Willen

zur Wahrung der Interessen der orthodoxen Kirche äußern sowie die Selbstverwaltung derselben garantieren, andererseits soll die Kirche nach dem Vorbild der staatsloyalen oströmischen Reichskirche zwischen dem 4. und dem 15. Jh. von Äußerungen, geschweige denn von Handlungen bezüglich des tagespolitischen Geschäfts absehen.

Es gibt sehr junge Beispiele, welche die Aktualität der *symphonia* in der Orthodoxie verdeutlichen. Unmittelbar vor und nach der Jahrtausendwende befürchtete die Synode der autokephalen Orthodoxen Kirche Griechenlands, dass die sozialistische Regierung unter Ministerpräsident Konstantinos Simitis die Loslösung der Kirche vom griechischen Staat einleiten würde. Die Kirche startete daraufhin eine Kampagne gegen die Loslösung, die theologisch mit der traditionellen, oströmischen *symphonia* zwischen Staat und (Reichs-) Kirche untermauert wurde.[1] In den postsozialistischen Ländern erwachte das *symphonia*-Konzept neu. Auf die *symphonia* als ein erstrebenswertes Verhältnis zwischen Staat und Kirche bezieht sich explizit die *Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche* vom Jahr 2000.[2] Die serbische Ausgabe der *Sozialdoktrin* wurde vom Serbischen Ministerium für Religionsfragen unterstützt. Die Russisch-Orthodoxe Kirche appelliert auch unter Patriarch Kyrill I. an den Staat, den Geist der *symphonia* zu wahren.[3]

2. Vorgeschichte des symphonia-Konzepts

Um die heutige Einforderung der *symphonia* seitens der Ostkirchen zu verstehen, müssen wir uns zuerst mit historischen Fragen beschäftigen; z.B. mit den Fragen, was das historische Konzept der *symphonia* konkret vorsah und mit welcher Begründung.

Die Stelle Mt 22,21 „Gebt, was des Kaisers ist, dem Kaiser und, was Gottes ist, Gott“, lässt sich als Äußerung des Reichskirchenge-

[1] Diese historische Legitimation des Standpunktes der Kirche machte der damalige Dekan der theologischen Fakultät der Universität Athen, P. Georgios Metallinos (2000) geltend, ein mittelbarer Florovsky-Schüler und Anhänger der *neopatristischen Synthese* – einer konservativen Richtung innerhalb der orthodoxen Theologie.

[2] Vgl. Bischöflicher Jubiläumssynod der Russisch-Orthodoxen Kirche (2000), III.4.

[3] So der Anfang 2009 gegenüber der Presseagentur *Novosti* geäußerte Wunsch des früheren Wiener Bischofs der Russisch-Orthodoxen Kirche, heute Leiters des Moskauer patriarchalen Außenamtes, P. Ilarion Alfeev (Quelle: bogoslov.ru Nauchnyi Bogoslovskij Portal (06.02.2009)).

dankens interpretieren.[4] Sie drückt den Gedanken aus, dass die Kirche kein weltliches Reich ist (vgl. hierzu auch Joh 18,36: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“) und, dass die politischen Angelegenheiten ausschließlich vom weltlichen Reich wahrgenommen werden müssen.

Bereits die neutestamentliche Stelle Apg 5,29 relativiert aber diese Lesart, indem sie zu bedenken gibt, dass man in Fällen eines Widerspruchs zwischen göttlichen und menschlichen Geboten „Gott mehr gehorchen [muss] als dem Menschen“. Die frühe Christengemeinde war also keiner apolitischen Neutralität verfallen. Im Gegenteil erschien es ihr trotz „Gebt was des Kaisers ist“ möglich, theologisch motivierte politische Forderungen zu stellen. Später erhob die Kirche sogar einen Weisungsanspruch gegenüber der Politik. Diesen drückte im 4. Jh. Ambrosius von Mailand mit den Worten aus: „*Imperator* […] *intra ecclesiam, non supra ecclesiam est*“.[5] Allmählich entwickelte sich dieser Anspruch zu einer politischen Religion, die sich bereits im Frühmittelalter vom Reichskirchengedanken distanzierte. Das war allerdings eine ideengeschichtliche Entwicklung, die nur die Westkirche durchmachte.

Ein Anspruch der Ostkirche auf politische Weisungsmacht, der zum von Ambrosius geäußerten Anspruch analog wäre, wurde im Oströmischen Reich nicht formuliert. Stattdessen war dort die angeblich von Konstantin I. geäußerte Festlegung geltend, wonach der Kaiser „gewissermaßen ein von Gott eingesetzter Bischof profaner Angelegenheiten wäre“.[6] Das Konzept eines von einem profanen Bischof regierten christlichen Reichs ergab folgende Merkmale des historischen Modells der *symphonia:*

1. Die Aufgaben der Kirche und des Kaisers mussten strikt getrennt gehalten werden. Die Untertanen sollten dadurch

[4] Vgl. in demselben Sinn auch Römer 13,7: „Gebt allen, was ihr schuldig seid: Steuer, wem Steuer; Zoll, wem Zoll; Furcht, wem Furcht; Ehre, wem Ehre“.

[5] Ambrosius von Mailand, *Sermo contra Auxentium*, cap. 36, col. 1018 B.

[6] Vgl. Eusebius von Cäsaria, *De vita imperatoris Constantini*, lib. IV, cap. 24, col. 1172 A-B: „*hypo tou Theou kathistamenos episkopos tōn ektos an eiēn*“. Metallinos (2000), 23, interpretiert in die Verbform (*optativus potentialis*) eine Demutsgeste des Kaisers hinein. Meiner Ansicht nach ist die Interpretation von Metallinos in diesem Punkt nicht gerechtfertigt. Das wäre sie mit der Äußerung eines Wunsches, etwa durch einen *optativus stricte* gewesen. Der *optativus potentialis* der o.g. Stelle aber drückt keinen *Wunsch* des Kaisers aus, er *möge* doch als Bischof unter Bischöfen gelten, wie Metallinos interpretiert, sondern er drückt die *Überzeugung* des Kaisers aus, seine Funktion *könnte* als analog zu der eines Bischofs verstanden werden.

einerseits „dem Kaiser geben“ können, was „des Kaisers ist“, und „Gott geben“ können, was „Gottes ist“, und dabei stets „Gott mehr gehorchen“ können als „den Menschen“.

In diesem Sinne

2. bestand die Aufgabe des Kaisers darin, die profanen Angelegenheiten der Untertanen zu regeln und *ausschließlich* den Staatsapparat zu verwalten,

   wobei

3. die Aufgabe der Kirche darin bestand, sich selbst zu verwalten und die Gläubigen *ausschließlich* auf das Reich Gottes vorzubereiten.

Ausschließlich bedeutet, dass es laut *symphonia* keine Aufgabe des Kaisers werden durfte, die Kirche zu verwalten. Genauso wenig durfte es die Aufgabe der Kirche werden, die Gläubigen in ihren Pflichten als Untertanen des Staates zu belehren.

Die *symphonia* stand und fiel mit der just umrissenen Aufgabentrennung. Kaiser Justinian drückte das in seiner sechsten *Novella* (6. Jh.) plakativ aus:

> „Gottes größte Gaben, die die Menschen besitzen […], sind das Kleriker- und das Königsamt. Ersteres wird mit Bezug auf die göttlichen Dinge ausgeführt, letzteres übt die Herrschaft über die Menschen aus. […] Beide Ämter rühren von ein und demselben Prinzip her und zieren die menschliche Existenz.“[7]

Die byzantinische Kirche konnte sich im Oströmischen Reich noch bis zum 15. Jh. als Reichskirche behaupten. Als Symbolträgerin der oströmischen politischen Theologie war sie eine wohlbehütete, gleichzeitig aber auch willfährige und der politischen Sprache beraubte Gespielin des Staates.

Die Aufgabentrennung von Kirche und Staat im oströmischen Reich wurde durch tiefe Dichotomien systemtheoretischer Natur untermauert. Nicht nur kamen die Aufgaben, die profanen bzw. die geistigen Angelegenheiten zu regeln, respektive Adligen bzw. Klerikern zu. Dazu kam im oströmischen Reich die Besonderheit hinzu, dass der Adlige unter keinen Umständen ein Geistlicher war, sondern Heerführer und Politiker. Gleichzeitig mischte der Geistliche in der Politik und im Heer nicht mit – was in diesem Ausmaß ein Cha-

[7] Kroll/Schöll (1895), 35^{27}-6^{1}.

rakteristikum des oströmischen Reiches ausmacht.[8] Anders als im Westen bildeten also Adlige und Geistliche zwei in sich abgeschlossene soziale Schichten. Die *symphonia* zog in Folge dessen *nicht nur* eine funktionale Differenzierung von Aufgaben, sondern *ebenfalls* eine *stratifikatorische* Differenzierung der Träger dieser Aufgaben nach sich. Sie zog aber keine segmentäre Differenzierung nach sich (wie diese im Westen etwa in der Entstehung des Kirchenstaates eintrat), da beide Aufgaben, die des Politikers oder Heerführers einerseits und die des Geistlichen andererseits, genau dasselbe Territorium und dieselben Untertanen betrafen: Adlige, Klerus und Volk.

Nach der Eroberung des Oströmischen Reiches durch die Osmanen fehlte es für die Herstellung einer *symphonia* an einer wichtigen Voraussetzung am Bosporus: dem Reichskirchenstatus. Das war aber nicht das Ende des *symphonia*-Konzepts, da die russische Kirche dieses längst übernommen hatte.[9]

Bezeichnenderweise unterlagen die Beziehungen des Moskauer Bistums mit dem Staat eines mehrfachen Mörders wie Ivans IV. des Schrecklichen (16. Jh.) dem Geist der *symphonia*, die Beziehungen des Moskauer Patriarchats aber mit dem Staat Peters I. des Großen (17. Jh.) *nicht mehr*, da sich dieser, übrigens ein frommer Mann, in kircheninterne, kanonische Angelegenheiten einmischte.

Ich behauptete bereits, dass die Aufgabentrennung im Sinne der *symphonia* zwischen Kirche und Staat keine segmentäre Differenzierung erzeugt. Das war eine Halbwahrheit. Die *symphonia* segmentiert in einem Sinn jeden einzelnen Gläubigen. Gläubige Menschen brauchen Geborgenheit in ihrer Ehe, wofür die Kirche sorgt. Aber oft brauchen sie die Zusicherung, eine reibungslose Scheidung in die Wege leiten zu können, wofür der Staat Sorge trägt. Da die Menschen nicht *wirklich* segmentiert werden können, da ihnen ferner Dissonanzen zwischen dem, was sie als Gläubige sollen, und dem, was sie als Staatsbürger dürfen, wie jede Dissonanz insgesamt missfallen, ist an diesem Beispiel zu erkennen, dass Staat und Kirche keine scharfe Trennung von Aufgaben vornehmen können, bei der sie Widersprüche vermeiden würden.

Es gibt viele historische Beispiele von Widersprüchen im Rahmen der *symphonia*. Ich beschränke mich auf einen: Kriege wurden wie allgemein so auch in Byzanz geführt. Zwar stärkte die Kirche die

[8] Selbst der byzantinische heilige Krieg schließt keine Teilnahme von Geistlichen mit ein. Vgl. die in Fußn. 10 und 11 zitierte Literatur.

[9] Für einen Überblick vgl. Beljakowa (2010).

oströmischen Krieger mit keinen Verheißungen über paradiesische Freuden, aber sie vermied es auch, sie mit Geißelungen des Kriegswesens zu demoralisieren[10] – und das trotz des fünften Gebots.

Zwar keinen Widerspruch aber durchaus ein Zeugnis dissonanter Moralvorstellungen stellt auch die Tatsache dar, dass die Ostkirche die Teilnahme westlicher Geistlicher im Kriegswesen verwarf,[11] gleichzeitig aber byzantinische heilige Kriege mit ihrer Haltung indirekt legitimierte.

An solchen Beispielen lässt sich erkennen, dass sich Kirche und Staat im Grunde genommen nicht wirklich über eine Aufgabentrennung *einigen* können. Eine Trennung von Aufgaben kam in Byzanz nur deshalb zu Stande, weil der Staat sich die Freiheit nahm, diese zu bestimmen, und die Kirche eine Beschneidung ihrer Botschaft hinnehmen musste. Die *symphonia* war eine nur euphemistisch Übereinstimmung/Gleichklang genannte Selbstherrlichkeit eines Staates, der sich die Kirche unterwürfig machte.[12]

Im 9. Jh. bestimmte Kaiser Basilius I. die Aufgaben von Staat und Kirche folgendermaßen:

> „Der König setzt sich die Wohltäterschaft zum Endzweck. […] Der König soll seine Orthodoxie und Frömmigkeit offen legen und sein religiöser Eifer soll allseits bekannt sein. […] Der Patriarch setzt sich die Rettung der ihm anvertrauten Seelen zum Endzweck […]. Friede [*eirēnē*] und Glück [*eudaimonia*] der Untertanen, seelisch [*kata psychēn*] wie körperlich [*kata sōma*], entspringen aus der totalen Einvernehmung und Übereinstimmung [*symphōnia*] zwischen Königs- und Bischofsamt.“[13]

Auf diese Passage wird oft im Kontext der *symphonia*-Lehre hingewiesen und zwar meist von theologischer Seite.[14] Das ist verwunderlich, denn die Quelle ist keine theologische, zumal sie sich eines dualistischen Schemas bedient. Ich erkläre kurz diesen Punkt: Der Verfasser des Textes distanziert sich eindeutig von der aristotelischen Psychologie, für welche die Seele das In-Erfüllung-Kommen

[10] Ausführlich über diese Merkmale kirchlicher Legitimation des Krieges in Byzanz berichtet Kolia-Dermitzaki (1989). Eine kürzere Darstellung liefert Strässle (2006), 442-5.

[11] Vgl. das bei Hergenröther (1869), 62-71 herausgegebene und fälschlich Photios zugeschriebene Manifest gegen die Lateiner.

[12] Für dieselbe Feststellung vgl. Maier (2009), 123-126.

[13] *Epanagōgē*, tit. 2, cap. 3 und 5; tit. 3, cap. 3 und 8, in: Zepos (1931).

[14] So z.B. von Metallinos (2000), 28-9 und dem Bischöflichen Jubiläumssynod der Russisch-Orthodoxen Kirche (2000), III.4.

(*entelecheia*) eines *lebenden* Körpers ist.[15] Körper und Seele sind also nach der aristotelischen Psychologie nicht getrennt. Die christliche Theologie hat seit der Spätantike, oft im Kontext einer Polemik gegen die Reinkarnationslehre, gerade die Trennung zwischen Seele und Körper ebenso wie Aristoteles stets abgelehnt. Gerade die Trennung zwischen Seele und Körper setzt aber die o.g. Stelle voraus, wenn sie,

1. die Seele einerseits nach (moralischem) Glück (*eudaimonia* ist ein *terminus technicus* der aristotelischen Ethik) trachten lässt, den Körper andererseits nach (äußerem, politischem) Frieden,[16]

   wenn sie ferner festlegt,

2. dass sich die Kirche mit dem moralischen Glück beschäftige, der Staat aber den äußeren Frieden herstellt;

   wenn sie schließlich voraussetzt,

3. dass Kirche und Staat ins fremde Geschäft nicht eingreifen.

Wegen des Dualismus, auf dem sie basiert, kann die hier angebotene (aber oft von orthodoxen Theologen zunutze gemachte!) Argumentation nicht als Fundament für eine theologische Lehrmeinung dienen. In ihrer historisch vorgegebenen Form stellt die *symphonia* ein politisch und historisch geprägtes, extra-theologisches Ideologem dar.

3. Symphonia in der heutigen orthodoxen Theologie

Zwei diachronische Tendenzen der orthodoxen Theologie kann man jedoch *indirekt* als theologische Belege für die *symphonia* verstehen. Das sind die Absage der Orthodoxie an die Verweltlichung sowie ihr Antimoralismus.

Tatsächlich neigt die orthodoxe Moraltheologie nicht dazu, Strafen zu tarifieren, jedenfalls nicht sehr stark. Die Sünde ist aus Sicht der orthodoxen Kirche keine böse Tat, sondern ein menschlicher Zustand. So lehnt die orthodoxe Kirche das juridische Verständnis der Sühne ab, das sie in jeder moralischen Geißelung von Sündern seitens der katholischen Kirche sieht. Die orthodoxe Kirche lehnt auch das Fegefeuer ab. Eine Begründung der *symphonia* ange-

[15] Aristoteles, *De anima*, 412 a 27-8.

[16] *Eirēnē* ist ursprünglich ein politischer Terminus. Für (Seelen-) Ruhe würde ein griechischer Autor den Terminus *hēsychia* verwenden.

sichts der antimoralistischen theologischen Tradition der Ostkirche ist allerdings meiner Meinung nach nicht konsequent. Die antimoralistische Tradition der Orthodoxie bedeutet doch nicht, dass die Kirche keine Meinung zum moralischen Wert oder Unwert etwa von Krieg, Armut, Betrug, Abtreibung hätte. Es gilt natürlich, diese Meinung zu sagen – wovor sich aber die orthodoxen Kirchen oft hüten, da sie im Endeffekt eine politische Meinung wäre.

Wenn also der Antimoralismus als die Ursache dafür angegeben wird, dass in der Orthodoxie die moraltheologische Argumentation zu kurz kommt – und er wird oft als diese Ursache angegeben – gerät aus dem Blickfeld, dass der Antimoralismus keine selbstständige Tendenz der orthodoxen Theologie ist. Es ist gelegentlich die *symphonia*, welche die orthodoxe Kirche daran hindert, eine Moraltheologie zu formulieren.

Wie mit dem Antimoralismus, so hängt die *symphonia* auch mit der säkularisationsverneinenden Theologie zusammen. Eine sich als originär orthodox verstehende orthodoxe Theologie – die neoorthodoxe Theologie der 60er und 70er Jahre – tut jegliche Tätigkeiten der Kirche, die dem Gebot des öffentlichen Interesses folgen, als Säkularisationsmerkmale ab und tendiert, sie auf westliche Einflüsse zurückzuführen.[17] Nach dieser theologischen Richtung führt von der religiös motivierten Politik ein direkter Weg zur Säkularisation der Institution Kirche. Von der Säkularisation der Institution Kirche führt ein direkter Weg – so das Argument weiter – zu diversen politischen Religionen ohne transzendentes Oberhaupt (Eherecht statt Liebe; Menschenwürde statt Ebenbildlichkeit; Zivilcourage statt Mut, Jesus aufzunehmen); von den diversen politischen Religionen ohne transzendentes Oberhaupt führt ein direkter Weg zur Entsakralisierung des moralischen Lebens.

Es mag aus protestantischer oder katholischer Sicht erfrischend wirken, dass es eine christliche Theologie gibt, die der Verweltlichung und der kühlen Institutionalisierung etwas entgegenhält. Aber zu bedenken ist, dass die Ablehnung der Verweltlichung in der neoorthodoxen Theologie einen Preis hat: das Desinteresse der Kirche an weltlichen Dingen. Es gibt also doch eine Theologie, welche sich der *symphonia* nicht nur als einem extra-theologischen, historisch vorgegebenen Ideologem verschreibt, sondern die *symphonia* theolo-

[17] Vgl. Yannaras (1983), 236-40.

gisch untermauert. Diese Theologie ist die neoorthodoxe Theologie der 60er und 70er Jahre.

Die Askese wird im orthodoxen Kontext stets als außerweltliche Askese verstanden. Diese soll die Diskrepanz zwischen Kaiser und Gott, dem Reich dieser Welt und dem Reich, das nicht von dieser Welt ist, überwinden. Gleichzeitig erscheint die im Geist der außerweltlichen Askese gebildete und im Geist der *symphonia* in ihre Schranken gewiesene Kirche als eine willfährige Gespielin der Staatspolitik – egal welcher. Zwei Beispiele: Die russischen Diaspora-Theologen Vladimir Losskij (1870-1965) und Georges Florovskij (1893-1979) wurden von anderen russischen und griechischen Diaspora-Theologen oft einer prosowjetischen Haltung verdächtigt, weil sie die Autorität des Moskauer Patriarchats immer noch anerkannten. Im Geist der *symphonia*, so die Unterstellung, wäre das Moskauer Patriarchat selbst gewissermaßen bolschewistisch, so dass das Festhalten an dessen Autorität nicht hinnehmbar wäre.[18]

Eine Wirkung des *symphonia*-Modells vermutete darüber hinaus Hans Maier hinter der staatsloyalen Haltung der Serbisch-Orthodoxen Kirche während der Jugoslawien-Kriege,[19] und das obwohl in den Beziehungen zwischen der Serbisch-Orthodoxen Kirche und dem Jugoslawien der 1990er Jahre, nach wie vor einem Land des realexistierenden Sozialismus, nicht explizit von *symphonia* die Rede sein konnte. Die Theologen, die Losskij und Florovskij der prosowjetischen Haltung verdächtigten, und Prof. Maier haben in einem wesentlichen Punkt Recht: Der Reichskirchengedanke erfordert zu Ende gedacht eine *symphonia* selbst mit Atheisten, solange sich die Kirche der Nicht-Einmischung des Staates in ihre Angelegenheiten sicher sein kann.

Eine Reichskirche kann sich ihrem Selbstverständnis nach selbst mit Staatsorganen und Parteien verbünden, die sehr zwielichtig sind, gesetzt nur, dass diese die weltliche Herrschaft einer orthodoxen Herde erringen und die Kirche ihre inneren Angelegenheiten verwalten lassen. Wer von einer orthodoxen Landeskirche erwartet, das Erbe der Reichskirche anzutreten, muss auch das erwarten.

Wie das Beispiel Hans Maiers mit dem Jugoslawien der 90er Jahre zeigt, braucht die Politik sich nicht einmal einer christlichen Rhetorik zu bedienen, um die Unterstützung einer orthodoxen Kir-

[18] Für die Verhältnisse in der orthodoxen Diaspora-Theologie im 20. Jh. vgl. Gerogiorgakis (2012).

[19] Maier (2004), 127.

che zu gewinnen. Die Parteien in Serbien (*Demokratska Stranka Srbije*) und Griechenland (*Nea Dimokratia*), die das bürgerlich-konservative Lager vertreten, verzichten auf explizite Bezugnahmen auf christliche Werte. In Bulgarien wird eine christliche Parteiideologie als importierte politische Identität von politisch sowieso unbedeutenden Splittergruppen empfunden.[20] Die rumänische Nationale Christdemokratische Bauernpartei versank in Bedeutungslosigkeit. Ein weißrussischer Versuch, eine politische Plattform einzurichten, die annähernd christdemokratisches Gedankengut vertritt (die Konservativ-Christliche Partei der Weißrussischen Volksfront), darf als wenig gelungen bezeichnet werden. In Russland gibt es gar keine Partei, die sich auf christliche Werte oder christdemokratische Ideologie bezieht. Eine christlich-sozialistische Partei fehlt außerdem in allen genannten Ländern.

Zudem sehen sich die orthodoxen Kirchen außer Stande, eine politische Plattform zu gründen. Denn das würde sie zu politischen Faktoren machen, die eventuell nicht im Sinne der *symphonia* operieren – wenn z.B. die christliche politische Plattform oppositionelle Positionen vertreten muss.

In den wenigen Fällen, in denen orthodoxe Geistliche gleichzeitig Staatsoberhäupter waren, handelte es sich um Zeiten der Konsolidierung von Staaten im Kriegszustand: Griechenland in den Jahren 1944-1946 bzw. Zypern in den Jahren 1960-1977. Gleichzeitig handelte es sich dabei um Persönlichkeiten ohne eine sofort erkennbare parteipolitische Agenda, d.h. Erzbischof Damaskinos von Athen und Erzbischof Makarios III. von Zypern respektive.

Die Orthodoxen Kirchen tun sich schwer, eigene politische Inhalte zu verbreiten, selbst wenn die Berufspolitiker keine Hindernisse stellen. Fälle der Unfähigkeit oder fehlenden Bereitschaft des Staates, in christlichen Überzeugungen verankerte politische Interessen zu vertreten, führten etwa gelegentlich dazu, dass eine (orthodoxe) Kirche verstummte. Zwei solche Fälle möchte ich anführen:

Zwischen 1990 und 1993 war die griechische Bischofskonferenz an der Rundfunk- und Fernsehkommission des griechischen Parlaments beteiligt. Nach 1993 verließ sie die Kommission.

Im November 2004, kurz vor Ausbruch der Orangen Revolution in der Ukraine, unterstützte die Synode der moskautreuen Ukrainisch-Orthodoxen Kirche (einer Eparchie des Moskauer Patriar-

[20] Vgl. Todorov (2011), 13.

chats) die Präsidentschaftskandidatur des moskautreuen Ministerpräsidenten. Nach massiven Wahlbetrug-Vorwürfen wurde aber letzterer beurlaubt und die moskautreue Kirche konnte sich weder dafür entscheiden, Gerechtigkeit zu fordern, noch die Loyalität zu ihrem Kandidaten zu halten. In diesen und ähnlichen Fällen verstanden sich die orthodoxen Kirchen lediglich als Mitläuferinnen der politischen Führung ihrer Herde und sie mieden politische Äußerungen, selbst als die politische Führung versagte.

Wegen des *symphonia*-Konzepts ist die orthodoxe Kirche in der Regel ein leichtes Spiel für jede politische Führung, welche die Eigenständigkeit der orthodoxen Kirche in inneren Angelegenheiten respektiert. Das gilt auch in Gastgeberländern mit orthodoxen Migranten. Wenn die orthodoxe Kirche nämlich die Situation, ob im Stamm- oder im Gastgeberland, als förderlich für den Kirchenbesuch und das orthodoxe Selbstverständnis ihrer Gläubigen wertet, dann wird sie dazu tendieren, sich nicht in die restliche Tagespolitik einzumischen, selbst wenn diese Züge tragen würde, die den Überzeugungen eines orthodoxen Christen widersprechen. In einem Gastgeberland würde sie sogar dazu tendieren, über Themen zu schweigen, die sie im Stammland durchaus (obwohl selbst dort nicht besonders laut) ansprechen würde: Abtreibung, Gentechnik und Homo-Ehe.

4. Fazit

Anders als die römisch-katholische und die protestantischen Kirchen üben die orthodoxen Kirchen heftige Säkularisierungskritik. Dieses Element stellt eine morgenländisch anmutende Eigenart der Orthodoxie dar.

Gleichzeitig hegen die orthodoxen Kirchen dogmatische Thesen, die oft dem Katholizismus nahekommen, und vertreten kanonische Positionen, die liberal und reformatorisch sind. Diese Elemente weisen den orthodoxen Kirchen einen Platz in der westlichen Ideengeschichte zu.

Die Frage, wie sich die Orthodoxie nicht nur in der westlichen Ideengeschichte, sondern auch in der westlichen Gesellschaft von heute behaupten kann, hängt eng mit der Frage zusammen, ob sie das *symphonia*-Konzept überwinden und einen eigenen Weg zur politischen Religion einschlagen kann, ohne ihre Eigenart völlig zu verlieren.

Literatur

Ambrosius von Mailand: *Sermo contra Auxentium*, in: Patrologia Latina 16, coll. 1007-18.

Aristoteles: *De anima.*

Beljakowa, Jelena W. (2010): „Der Begriff 'symphonia' in der russischen Geschichte", in: *Ost-West* (11) 1, 16-22.

Bischöflicher Jubiläumssynod der Russisch-Orthodoxen Kirche (2000): „Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche", online unter: http://www.ordosocialis.de/pdf/thesing_uertz/kas_1369-544-1-30.pdf (KAS-Publikationen) (Zugriff am 30.11.2011).

bogoslov.ru Nauchnyi Bogoslovskij Portal (06.02.2009): „Tserkov' i gosudarstvo stremyatsya k „simfonii" – episkop Ilarion (Alfeev)", online unter: http://www.bogoslov.ru/text/381413/index.html (Zugriff am 30.11.2011).

Eusebius von Cäsaria: *De vita imperatoris Constantini*, in: Patrologia Graeca 20, coll. 910-1234.

Gerogiorgakis, Stamatios (2012): „Religious Thought à la Parisienne: Orthodox Theology and Philosophy of Religion in the Western Diaspora", in: *Religion State and Society* (in Vorbereitung).

Hergenröther, Joseph (1869): *Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia*, Regensburg.

Kolia-Dermitzaki, Athena (1986): *Byzantinos „hieros polemos".* Ioannina: Diss.

Kroll, Wilhelm/Schöll, Rudolf, Hg. (1895): *Corpus juris civilis*, Bd. 3. Berlin: Weidemann.

Maier, Hans (2004): „Discussion on Linz' Paper", in: ders., Hg.: *Totalitarianism and Political Religions*, Bd. 1. London: Routledge.

ders. (2009): „Symphonia – Zweigewaltenlehre – Trennung: Drei Modelle des Staatskirchenverständnisses", in: März, P./Schlichting, F.J., Hg.: *Kirche und Revolution.* Köln: Böhlau, 123-132.

Metallinos, Georgios D. (2000): *Ekklēsia kai politeia stēn orthodoxē paradosē.* Athen: Harmos.

Strässle, Paul Meinrad (2006): *Krieg und Kriegführung in Byzanz. Die Kriege Kaiser Basileios' II. gegen die Bulgaren (976-1019).* Köln: Böhlau.

Todorov, Antonij (2011): *Bulgarian Political Culture and Civic Participation.* Sofia: Friedrich Ebert Stiftung, online unter: http://library.fes.de/pdf-files/bueros/sofia/08095.pdf (Zugriff am 08.07.2011).

Zepos, Panagiotis I./Zepos, Ioannes, P. (1931): *Leges Imperatorum Isaurorum et Macedonum* (= *Jus Graecoromanum*, Bd. II). Athen: Phexēs.

Yannaras, Christos (1983): *Alphabētari tēs pistēs.* Athen: Domos

Orthodoxe Kirchen als Migrations- und Minderheitenkirchen: Herausforderungen und Chancen

Kristina Stöckl

Einleitung

Migration ist für die orthodoxen Kirchen sowohl aus historischer, als auch aus aktueller Perspektive ein wichtiges Thema. Im 20. Jahrhundert gab es mehrere Migrationswellen von orthodoxen Christen in den Westen: die erste nach der Bolschewistischen Revolution, sie führte vor allem nach Frankreich, England und in die USA; die zweite nach dem Zweiten Weltkrieg, ausgelöst durch die Ausweitung der sowjetischen Einflusszone in Osteuropa; und die dritte nach dem Zerfall des Kommunismus, sie betrifft vor allem Menschen aus Rumänien, Moldawien, der Ukraine, Albanien, Mazedonien und Bulgarien, die im Westen Arbeit suchen. Dazwischen gab es außerdem noch die Gastarbeitermigration aus Griechenland und Ex-Jugoslawien mit den primären Zielländern Deutschland, Schweiz und Österreich. Diese Migrationsbewegungen haben dazu geführt, dass heute eine beträchtliche Zahl orthodoxer Christen außerhalb ihrer Heimatländer lebt.

In Österreich zum Beispiel lebten im Jahr der Volkszählung 2001 um die 400.000 Personen orthodoxen Glaubens,[1] und laut der Statistik des italienischen Caritas-Migrantes Instituts hielten sich im Jahr 2011 1,5 Millionen orthodoxe Christen in Italien auf (davon

[1] Statistik Austria (2001).

841.000 alleine aus Rumänien).[2] Verlässliche Zahlen über die internationale Migration von orthodoxen Christen sind allerdings nur schwer erhältlich. Es erscheint problematisch, vom Herkunftsland auf das Religionsbekenntnis einer Person zu schließen, wie dies der Caritas-Migrantes Bericht tut. Schließlich sind nicht alle Einwanderer aus traditionell orthodoxen Ländern automatisch orthodoxe Gläubige, sie könnten auch nicht religiös sein oder einer anderen Konfession angehören. Auch einmalige Volkszählungsdaten in den Einwanderungsländern sind problematisch, weil sie nicht zeigen, ob diejenigen, die sich zu einer bestimmten Minderheitenreligion bekennen, in der Tat Immigranten sind. Die Erklärungen der orthodoxen Kirchen selbst wiederum sind schwer zu überprüfen: Der russische Patriarch Kirill spricht etwa von 3,5 bis 5 Millionen Personen, die aus Ländern unter der geistlichen Gerichtsbarkeit der Russischen Orthodoxen Kirche (Russland, Teile der Ukraine, Weißrussland und Moldawien) nach Deutschland eingewandert seien,[3] während deutsche Statistiken sehr viel niedrigere Zahlen nahe legen.[4]

Trotz dieser unklaren Datenlage steht jedoch außer Zweifel, dass die Migration eine wichtige Lebensrealität für die orthodoxen Kirchen geworden ist. In Hinblick auf die Fragestellung der vorliegenden Aufsatzsammlung, und zwar nach dem Politikverständnis und zivilgesellschaftlichem Engagement von Religionsgemeinschaften, erscheint es daher wichtig, die besondere Lage der Orthodoxie in der Migration zu beleuchten. Das traditionelle Thema der Nähe zwischen orthodoxer Kirche und Staat – *symphonia* – erscheint aus dieser Perspektive in einem völlig anderen Licht, es verliert an Zentralität und wird vor dem Hintergrund neuer Herausforderungen von anderen Kooperationsmodellen abgelöst.

Aus der Sicht der orthodoxen Kirchen wirft die internationale Migration ihrer Mitglieder drei grundsätzliche Herausforderungen auf, die ich in diesem Beitrag analysieren möchte: (1) Traditionell kommen die orthodoxen Kirchen der Aufgabe, Kontakt mit ihren emigrierten Gläubigen zu halten, durch die Errichtung von Pfarreien im Ausland nach. Dieses Diaspora-Modell religiöser Gemeinschaften wird jedoch zunehmend durch ein neues Modell transnationaler Orthodoxie in Frage gestellt. (2) Orthodoxe Gemeinden in der Emigration sehen sich zunehmend mit der Aufgabe konfrontiert, ihren

[2] Caritas-Migrantes (2011).
[3] Russische Orthodoxe Kirche (2010).
[4] Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (2010).

Mitgliedern konkrete Unterstützung bei der Integration in die Gesellschaft des Gastlandes zu bieten. Dadurch erweitert sich ihr Aufgabenspektrum und geht über pastorale Dienste hinaus. (3) Orthodoxe Kirchen in westlichen Einwanderungsländern befinden sich in einer Minderheitenposition. Diese Stellung erfordert eine institutionelle Anpassung, um in Hinblick auf Status und Repräsentation neben den anderen Religionsgemeinschaften in einer religiöspluralistischen Gesellschaft bestehen zu können.

Orthodoxe Kirchen in der Emigration – nationale Diasporas oder transnationale Orthodoxie?

Sind orthodoxe Kirchengemeinden im Ausland einfach eine Erweiterung der Mutterkirchen, an der Peripherie gelegene, jedoch mit einer starken Verbindung zum Zentrum ausgestattete Pfarreien, oder entwickeln orthodoxe Christen in der Immigration eine neue Form der transnationalen Konfessionszugehörigkeit, unabhängig von nationalen Bindungen?

Seit dem 19. Jahrhundert und der Nationalstaatenbildung auf dem Balkan ist ein großer Teil der orthodoxen Welt nach nationalen und sprachlich-ethnischen Kriterien organisiert.[5] Anders als die katholische Kirche, die in einer transnationalen Weise mit dem Vatikan als Zentrum organisiert ist, und im Gegensatz zum Islam, für den alle muslimischen Gläubigen Angehörige der transnationalen *Ummah* sind, sind die orthodoxen Christen nach Kriterien der Zugehörigkeit zu den jeweiligen nationalen Kirchen oder kirchlichen Jurisdiktionen aufgeteilt. Jede orthodoxe Kirche hält die Beziehung mit ihren emigrierten Gläubigen dadurch aufrecht, dass sie Gemeinden im Ausland einrichtet. Diese Diözesen und Pfarreien unterhalten kanonische Beziehungen mit der Mutterkirche und funktionieren als sprachlich und kulturell weitgehend homogene Außenposten, wo sich Gläubige aus ein und demselben Land oder aus ein und demselben patriarchalen Gerichtsstand versammeln.

Dieses Kirchen- und Gemeindemodell könnte man als Diaspora-Modell bezeichnen, beispielhaft sind die russische, griechische

[5] Der Begriff *Phyletismus* drückt die Idee aus, dass jede autokephale orthodoxe Kirche auf nationalen oder linguistischen Kriterien basieren solle. Die Pan-Orthodoxe Synode von Konstantinopel verurteilte den Phyletismus 1872 als moderne kirchliche Häresie. Nichtsdestotrotz definiert heute die Mehrheit der orthodoxen Kirchen ihre Gerichtsbarkeiten nach nationalen und linguistischen Kriterien, mit Ausnahme der multinationalen Russischen Orthodoxen Kirche und des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel.

und serbische Diaspora in Westeuropa und in den Vereinigten Staaten. Das Diaspora-Modell religiöser Gemeinschaften bedeutet, dass die jeweiligen Mutterkirchen die Kontrolle über ihre Pfarreien im Ausland bewahren und es zahlreiche Verbindungen zwischen Heimat und Auswanderungsland gibt.

Diesem Diaspora-Modell steht ein transnationales Modell religiöser Gemeinschaft gegenüber, in dem die nationalen und sprachlichen Grenzen eine weniger wichtige Rolle spielen als der gemeinsame Glaube. Für emigrierte orthodoxe Christen können diese beiden Modelle nebeneinander Berechtigung haben oder aber im Wettstreit miteinander liegen.

Bereits seit längerer Zeit wird das Modell einer christlich-orthodoxen Diaspora, entlang nationaler und sprachlicher Trennlinien, von orthodoxen Emigranten selbst in Frage gestellt. In seinem Buch *The Orthodox Church. Its past and its role in the world today*, veröffentlicht im Jahr 1981, schrieb der russisch-amerikanische orthodoxe Theologe John Meyendorff (1926-1991) über die Überwindung der nationalen Gegensätze unter orthodoxen Emigranten: „Alle nationalen Gruppen in den Vereinigten Staaten, mit Ausnahme der Griechen, nehmen nach und nach Englisch als liturgische Sprache an, ein Faktor, der den Prozess zur Vereinheitlichung beschleunigen wird.“[6] Orthodoxe Gemeinden, meinte er, sollten über ihre ethnischen und nationalen Grenzen hinauswachsen. Und Sergej Hackel (1931-2005), ein Priester der Russischen Orthodoxen Kirche in Großbritannien, schrieb: „Die Diaspora nimmt eine neue Identität an und hört auf, eine bloße Verlängerung der Mutterkirche zu sein.“[7] Beide Aussagen bringen die Sehnsucht nach einer neuen Form von christlicher Gemeinde, unabhängig von nationalen und sprachlichen Trennungen und offen für Neueinsteiger, zum Ausdruck. Meyendorff sprach sogar von der Entstehung einer „westlichen Orthodoxie“, die aus Konvertiten und Angehörigen der zweiten und dritten Emigrantengeneration bestünde, aus „der orthodoxen Jugend, die die Sprache, Kultur und Gebräuche der Länder, wo sie geboren wurden, angenommen hat und die in jeder Hinsicht genauso westlich ist wie ihre lateinischen Brüder.“[8]

[6] Meyendorff (1996), 169. Diese und alle weiteren Übersetzungen aus dem Englischen stammen von der Verfasserin.
[7] Hackel (2006), 541.
[8] Meyendorff (1996), 170.

Die Entstehung einer westlichen oder kosmopolitischen Orthodoxie mag von einigen orthodoxen Mutterkirchen als Bedrohung wahrgenommen werden, führt sie doch zu einem relativen Verlust von Gläubigen. Innerhalb der Russischen Orthodoxen Kirche zum Beispiel scheint diese Entwicklung als ein konkretes Risiko wahrgenommen zu werden, weshalb die Kirche seit dem Zerfall der Sowjetunion alles daran gesetzt hat, ihre Verbindungen mit der russisch-orthodoxen Diaspora neu zu knüpfen und zu intensivieren. In einer Rede vor russischen Emigranten äußerte Patriarch Kirill unlängst seine Besorgnis über die Schwächung des Glaubens, des Patriotismus und der Sprachkompetenz in der russischen Diaspora, wobei er die Schuld für den Verlust der eigenen Wurzeln vor allem bei der Nach-1991-Generation von Emigranten sah.[9] Das Moskauer Patriarchat bemüht sich seit Jahren, die Kontrolle über jene russisch-orthodoxen Gemeinden wieder zu gewinnen, die während der Zeit der sowjetischen Herrschaft einen weitgehend unabhängigen und westlichen Charakter entwickelt haben. So führte im Jahr 2006 eine Kontroverse zwischen dem Moskauer Patriarchat und der lokalen Diasporagemeinschaft zur Spaltung innerhalb der russisch-orthodoxen Diözese von Großbritannien und Irland Sourozh.[10] Ein weiteres Beispiel lieferte die russisch-orthodoxe Gemeinde von Nizza, wo der Streitfall um den Anspruch auf die historische orthodoxe Kathedrale bis vor die Gerichte führte.[11] Diese Vorfälle machen deutlich, dass die Russische Orthodoxe Kirche bemüht ist, ihre Kontrolle über die Gemeinden im Westen zu bewahren, und dass sie die Realität der englisch- oder französischsprachigen Orthodoxie, die sich während des Kalten Krieges im Westen entwickelt hat, mit Argwohn beobachtet.

Ein weitgehend ungeklärter Aspekt der transnationalen Orthodoxie ist die Frage der kirchengerichtlichen Zuständigkeit. Wenn

[9] Russische Orthodoxe Kirche (2009).

[10] Die Kontroverse, die 2006 zur Abspaltung einer Gruppe von Gläubigen von der russisch-orthodoxen Diözese Sourozh und zu ihrer Aufnahme in die Jurisidiktion des Patriarchats von Konstantinopel führte, ist beispielhaft für die Probleme, die zwischen einer Mutterkirche und weitgehend unabhängig agierenden Diasporagemeinschaften im Westen entstehen können. Bis dato gibt es keine den wissenschaftlichen Kriterien der Objektivität Genüge tuende Aufarbeitung der Geschehnisse, weshalb ich mir an dieser Stelle erlaube, gegen akademische Standards zu verstoßen, und den interessierten Leser auf die Wikipedia-Seite zu dem Thema verweise. In diesem Fall scheint das Wikipedia-Prinzip multipler Autorenschaften zu einer weitgehend ausgeglichenen Darstellung der Ereignisse geführt zu haben: http://en.wikipedia.org/wiki/Russian_Orthodox_Diocese_of_Sourozh

[11] Stieger (2011).

orthodoxe Christen im Ausland nicht mehr in fein säuberlich getrennten Diaspora-Gemeinschaften organisieren sind, sondern sich Formen transnationaler Glaubensgemeinschaft entwickeln, sind kirchliche Gerichtsbarkeiten und Loyalitäten nicht mehr automatisch.[12] Die Erfahrung zeigt, dass das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel das wahrscheinlichste Zuhause für eine solche transnationale Orthodoxie ist.

In Österreich liefert der orthodoxe Religionsunterricht an den Pflichtschulen ein gutes Beispiel dafür, dass ein transnationales Konfessionsverständnis durchaus neben der traditionellen Einteilung in Nationalkirchen Bestand haben kann. Die orthodoxen Kirchen in Österreich haben sich auf ein gemeinsames Vorgehen bei der Lehrplangestaltung, bei der Bestellung eines gemeinsamen Fachinspektors und bei der Ausbildung orthodoxer Religionslehrer und Religionslehrerinnen, die jeder orthodoxen Nationalität angehören können, geeinigt und somit einen Religionsunterricht für alle orthodoxen Schüler und Schülerinnen unabhängig von ihrer jurisdiktionellen Zugehörigkeit möglich gemacht. Auf der Homepage des Schulamts heißt es diesbezüglich: „[…] man sollte nicht mehr von einem serbisch-orthodoxen bzw. rumänisch-orthodoxen, sondern von einem gemeinsamen orthodoxen (griechisch-orientalischen) Religionsunterricht sprechen. Von daher konnte es an vielen Orten nur eine praktikable Lösung geben: einen gemeinsamen orthodoxen Religionsunterricht, der allen hier lebenden orthodoxen Kindern und Jugendlichen angeboten werden wird und logischerweise nur in deutscher Sprache erfolgen muss."[13]

Auch an diesem Beispiel sieht man, dass Sprache – die Sprache des jeweiligen Immigrationslandes – zum Motor nationalitätsübergreifenden Handelns wird. Für die orthodoxen Kirchen in den Heimatländern und in der Emigration sind diese Entwicklungen eine Herausforderung. Gleichzeitig stellt Transnationalität jedoch auch eine Chance für die orthodoxen Kirchen dar, da sie es erlaubt, pragmatisch auf die Bedürfnisse der Gemeinden zu reagieren, und, durch den Abbau von Sprachbarrieren, die Orthodoxie für Neuzugänge zu öffnen.

[12] Hackel (2006), 541.
[13] Orthodoxes Schulamt für Österreich (2011).

Die Rolle der orthodoxen Gemeinde in der Emigration

Die zweite Herausforderung für die orthodoxen Kirchen betrifft ihre konkrete Rolle und Aufgabe in den Immigrationsländern. Orthodoxe Gemeinden im Ausland sind mit Anliegen und Bedürfnissen konfrontiert, die weit über liturgische Dienste hinausgehen. Nicht nur die Rolle des Priesters ändert sich mit den neuen Anforderungen, auch der Beitrag der Laien für das Funktionieren der Gemeinde gewinnt an Wichtigkeit. Die orthodoxen Mutterkirchen sind aufgefordert, auf die Erwartungen und Bedürfnisse ihrer Gläubigen im Ausland zu reagieren, insbesondere durch die Bestellung fähiger Priester und Bischöfe.

Religionssoziologen sind sich einig, dass Religionsgemeinschaften für Einwanderer sehr viel mehr sind als bloß seelsorgliche oder spirituelle Anlaufstellen. Kirchen und andere religiöse Organisationen spielen eine wichtige Rolle bei der Schaffung von Gemeinschaft und Zugehörigkeit in der Emigrationssituation und sie fungieren als Quelle sozialer und wirtschaftlicher Hilfestellung: „Kirchen und andere religiöse Institutionen sind eine der wichtigsten Quellen der Unterstützung für die praktischen Probleme, mit denen Einwanderer konfrontiert sind. Menschen in Not zu helfen, einschließlich neuen Einwanderern und Armen, gilt als eine der Missionen vieler Kirchen, und viele dieser Werke der Nächstenliebe sind an die eigenen Gemeindemitglieder gerichtet.“[14]

Die orthodoxen Kirchen stellen hier keine Ausnahme dar. Laut dem russischen Patriarchen Kirill beschränken sich die Aktivitäten der russisch-orthodoxen Gemeinden im Ausland nicht auf liturgische Funktionen: „In den Pfarreien können Menschen zusammen beten, sich treffen, beim Tee über ihre wirklichen Probleme plaudern und Kontakte mit Landsleuten knüpfen.“[15] Der Patriarch betont, dass Gemeinden nicht nur religiöse Dienste leisten, sondern auch soziale Aktivitäten organisieren: „Pfarreien helfen unseren Landsleuten gelegentlich dabei, die lokale Sprache zu erlernen, Arbeitsplätze zu finden und Beratung in sozialen Fragen zu bekommen.“[16] Gleichzeitig ist es für den russischen Patriarchen wichtig zu betonen, dass die russisch-orthodoxen Gemeinden ein Bindeglied zum russischen Mutterland darstellen und, zum Beispiel, Russisch-

[14] Hirschmann (2007), 395.
[15] Russische Orthodoxe Kirche (2009).
[16] Russische Orthodoxe Kirche (2009).

Unterricht für die zweite und dritte Generation von Emigranten bereitstellen. Bei einem Treffen mit dem deutschen Staatspräsidenten hob der Patriarch auch die positive Rolle der orthodoxen Gemeinden in der Förderung der Integration russischer Einwanderer hervor: „Wir helfen unseren Gemeindemitgliedern, sich den örtlichen Gegebenheiten anzupassen, wir erklären ihnen die deutschen Gesetze, wir helfen ihnen, Deutsch zu lernen und leisten ihnen Beistand in arbeits- und aufenthaltsrechtlichen Fragen.“[17]

Englischsprachige Soziologen sprechen in diesem Zusammenhang von *settlement-practices*.[18] Auch in Österreich sind orthodoxe Kirchengemeinden damit beschäftigt, ihren Mitgliedern konkrete Hilfestellung zu leisten. Während einer Reihe von Interviews mit orthodoxen Kirchenvertretern, die im Zusammenhang mit einer anderen Studie entstanden sind,[19] berichtete zum Beispiel der syrisch-orthodoxe Kirchenvertreter in Österreich, dass sich seine Kirche für die Beschaffung von Wohnraum und Arbeit für Gemeindemitglieder engagiere. Ein serbisch-orthodoxer Vertreter wiederum meinte, konkrete Hilfeleistung, wie Übersetzungen oder die Besorgung von Aufenthaltspapieren, seien vor allem in den 1970er Jahren wichtig gewesen, inzwischen gäbe es dafür staatliche Anlaufstellen. Wichtig, selbst für ansonsten eher kirchenferne Migranten, sei jedoch das feierliche Begehen der Feiertage.

Eine weitere Herausforderung für die orthodoxen Kirchen in Hinblick auf ihre Emigrantengemeinden betrifft die Entstehung neuer Formen von kirchlichem Gemeindeleben. In den Vereinigten Staaten sprechen Religionssoziologen von einer allmählichen „Amerikanisierung“ der Einwanderungskirchen und ihrer religiösen Praktiken: „Es gibt einen Trend zur Konformität, einschließlich von Aspekten wie der Verwendung der englischen Sprache, sonntäglicher Gottesdienste mit einer Predigt als zentraler Bestandteil und einer

[17] Russische Orthodoxe Kirche (2010).

[18] Solari (2006). Solaris Studie vergleicht die Aktivitäten der griechisch-katholischen (unierten) und der russisch-orthodoxen Pfarrgemeinden in Rom und kommt zu dem Ergebnis, dass die beiden Gemeinden unterschiedliche soziale und politische Ziele verfolgen. Während erstere die Gläubigen tatkräftig in praktischen Alltagsproblemen unterstützt und die Arbeitsmigration von der Ukraine nach Italien fördert, beschränkt sich letztere auf seelsorgliche und repräsentative Tätigkeiten, insbesondere die Errichtung einer imposanten Kathedrale in Rom. Die Studie ist vor allem methodologisch interessant, da die Verfasserin, Anthropologin, zahlreiche durch direkte Beobachtung und Interviews gewonnene Details aus dem Leben der Migrantengemeinden wiedergibt.

[19] Mourão-Permoser et al. (2010).

wachsenden Rolle der Laien in der Verwaltung der kirchlichen Aktivitäten und Angelegenheiten.“[20] Diese Entwicklung hin zu einem „de facto Kongregationalismus“ trifft, obwohl in geringerem Maße, auch auf die orthodoxen Kirchen in Europa zu. Die „Europäisierung“ der Einwanderungskirchen betrifft zwar, wie im nächsten Abschnitt dargestellt werden wird, vor allem die institutionelle Struktur der Kirchen, sie kann aber auch Einfluss auf seelsorgliche Praktiken und das Selbstverständnis der Pfarrgemeinden haben. Insbesondere in Hinblick auf die Rolle der Laien, die traditionell in der orthodoxen Kirche eher gering ist, zeigt die Orthodoxie im Westen neue Wege auf.[21]

Orthodoxie als Minderheitenreligion

Die dritte Herausforderung, welche internationale Migration an die orthodoxen Kirchen stellt, ist es, ihren Status als Minderheiten- und Einwanderungskirche zu definieren. Fast alle orthodoxen Kirchen, mit Ausnahme derjenigen im Nahen Osten, genießen in ihren Heimatländern Mehrheitsstatus und eine privilegierte politische Stellung, entweder als Staatskirche, wie in Griechenland, oder als traditionelle Kirche der Mehrheit, wie in Russland. In der Emigration werden diese Kirchen zu Minderheitenreligionen und müssen mit anderen Religionsgemeinschaften um Status und Anerkennung im staatlichen und institutionellen Gefüge des Gastlandes konkurrieren. Darüber hinaus sehen die meisten Modelle von Staats-Kirchenbeziehungen in Europa eine einheitliche Repräsentation ihrer religiösen Minderheiten vor, was die orthodoxen Einwanderer dazu nötigt, nationale und sprachliche Trennungen zu überwinden und mit einer einzigen Stimme zu sprechen.

Immigrantenreligionen sind newcomer in den etablierten Kooperationsmodellen zwischen Staaten und Religionen.[22] In den meisten westeuropäischen Ländern werden Immigrantenreligionen in bestehende Formen der Zusammenarbeit eingebunden und arbeiten mit Regierungen und lokalen Behörden in Anliegen der Religionsfreiheit zusammen. In Österreich zum Beispiel haben staatlich anerkannte Religionsgemeinschaften das Recht, im Falle von religionssensibler Gesetzgebung konsultiert zu werden und sie spielen eine

[20] Hirschmann (2007), 400.
[21] Filonenko (1999).
[22] Bader (2008), 45.

aktive Rolle bei der Bereitstellung von religiösen Dienstleistungen wie dem Religionsunterricht an öffentlichen Schulen oder Seelsorge im Militär und in Gefängnissen. In vielen europäischen Ländern, so auch in Österreich, gelten anerkannte Minderheitenreligionen als Körperschaften des öffentlichen Rechts und erhalten staatliche Förderung.[23]

Eine neue Situation ergibt sich für die orthodoxen Kirchen aus der Tatsache, dass Minderheiten- und Einwanderungsreligionen zunehmend als Ansprechpartnerinnen in Fragen der Integration von Immigranten wahrgenommen werden. Dies ist ein relativ neues Phänomen, das vor allem mit dem größeren öffentlichen Augenmerk auf den Islam und der Sorge um die Integration muslimischer Einwanderer zusammenhängt. Diese neue Achtsamkeit gegenüber dem Islam und dem Thema Integration hat de facto dazu geführt, dass Minderheitenreligionen allgemein größere Aufmerksamkeit erfahren, wovon indirekt auch die orthodoxen Kirchen profitieren.

In einigen europäischen Ländern spielen orthodoxe Kirchen eine öffentliche Rolle, als Vertreter von Migranten aus Ost- und Südosteuropa. In Deutschland zum Beispiel wurden kürzlich Vertreter der russisch-orthodoxen Kirche und der orthodoxen Kirche von Griechenland in den *Ausschuss für Migration, Flüchtlinge und Integration* der deutschen Regierung berufen,[24] und auch in Österreich war der griechisch-orthodoxe Metropolit als Vertreter der orthodoxen Kirchen an der 2007 bis 2008 tagenden Integrationsplattform beteiligt.[25] Die Aufgabe solcher Ausschüsse ist es, Richtlinien zu erarbeiten, die die Integration von Zuwanderern fördern.

Die Einbeziehung von religiösen Organisationen in institutionelle Einrichtungen dieser Art kann auf zweierlei Art und Weise interpretiert werden: Einerseits ist es eine Folge von Paritätsgesetzen in Staats-Kirchen-Beziehungen.[26] Religiöse Organisationen spielen traditionell eine wichtige Rolle bei der Betreuung von Einwanderern und Flüchtlingen (zum Beispiel Caritas und Diakonie in Österreich). Sie sind häufig auch die Initiatoren von interreligiösem und interkulturellem Dialog. Die Regierungen haben daher ein Interesse daran, diese religiösen Organisationen als Experten zum Thema Integration in laufende Gesetzgebungsdebatten einzubinden. Sobald eine Regie-

[23] Madeley/Enyedi (2003), Kalb et al. (2003).
[24] Bundesregierung (2011), Russische Orthodoxe Kirche (2011).
[25] Mourão-Permoser et al. (2010).
[26] Koenig (2008), 301-302.

rung im Dialog mit einer religiösen Körperschaft ist, kann sie – aufgrund des Gleichbehandlungsgrundsatzes – alle anderen staatlich anerkannten Religionsgemeinschaften nicht ignorieren. Dies kann zu mitunter paradoxen Situationen führen, wenn zum Beispiel eine österreichische Buddhistin als Vertreterin einer Minderheitenreligion in ein Stadtteilgremium für Integration berufen wird.[27]

Andererseits ist die Einbeziehung religiöser Organisationen in politische Debatten über Integration ein Zeichen dafür, dass die Regierungen Minderheitenreligionen als Vertreter von Immigranten betrachten. Durch die Einbeziehung dieser religiösen Gruppen versuchen Regierungen, Einwanderern in öffentlichen und politischen Debatten über Integration eine Stimme zu geben, selbst wenn diese (noch) nicht über Staatsbürgerrechte verfügen.[28] Allerdings gibt es eine Kehrseite dieser Einbindung: In dem Maße, in dem Einwanderungsreligionen mit dem Thema Integration in Verbindung gebracht werden, besteht die Gefahr, dass die Religion selbst als das Haupthindernis für Integration gesehen wird.[29]

Die orthodoxen Kirchen im Westen scheinen zwischen diesen beiden Interpretationen hin- und hergerissen. Auf der einen Seite kann es vorkommen, dass sie gegenüber öffentlichen Stellen ihre Bemühungen um eine reibungslose Integration der Gläubigen hervorheben, wie dies der russische Patriarch Kirill in seiner oben zitierten Rede vor dem deutschen Bundespräsidenten tut. Auf der anderen Seite könnte es im Interesse der orthodoxen Kirchen liegen zu betonen, dass orthodoxe Christen nicht wirklich fremd im christlichen Europa sind und somit auch nicht mit denselben Integrationsproblemen zu kämpfen haben, wie zum Beispiel muslimische Einwanderer. Dies ist zumindest die Linie eines Vertreters der syrisch-orthodoxen Kirche in Österreich, der in einem Interview sagte: „Der Islam genießt eine besondere Behandlung. […] Wir [die Orthodoxen] sind anders. Wir sind Menschen, die ein zweites Zuhause in Österreich suchen."[30]

Eine soziologische Studie über orthodoxe Immigranten in der Schweiz hat gezeigt, dass es zwei Gründe für das niedrige Profil der

[27] Information im Rahmen eines Interviews mit einem orthodoxen Kirchenvertreter für das Forschungsprojekt *Minderheitenreligionen als öffentliche Religionen: Islam und Orthodoxie in Österreich*, Mourão Permoser et al. (2010).

[28] Mourão-Permoser/Rosenberger (2008).

[29] Zürcher (2011).

[30] Zitiert in: Mourão Permoser et al. (2010), 1475.

orthodoxen Kirchen in der öffentlichen Sphäre ihres Gastlandes gibt. Erstens die Tatsache, dass orthodoxe Christen häufig gut integriert sind und daher weniger öffentliche Aufmerksamkeit erhalten als die als problematisch empfundenen Muslime; zweitens aber der Umstand, dass die orthodoxen Kirchen untereinander mangelhaft koordiniert sind und eine einheitliche Vertretung oft fehlt, weshalb der Eindruck einer eigentümlichen „orthodoxen Stille“ zu aktuellen sozialen und politischen Fragen entstehen kann.[31]

Für die orthodoxen Kirchen wirft ihr offizieller Status als Minderheitenreligion konkrete Probleme auf. Die meisten Länder mit selektiver Kooperation zwischen Staat und Kirche erfordern eine einheitliche Vertretung ihrer religiösen Gesprächspartner. Österreich zum Beispiel erkennt zwar dreizehn orthodoxe Kirchen als religiöse Organisationen an, aber es betrachtet den Metropoliten der griechisch-orthodoxen Diözese als ihren Sprecher,[32] trotz des ausdrücklichen Wunsches der russisch-orthodoxen Kirche, eine gleichberechtigte Rolle zugewiesen zu bekommen.[33] In der Schweiz wiederum scheiterte der Versuch, eine einheitliche Vertretung aller orthodoxen Christen auf nationaler Ebene zu erreichen, an unterschiedlichen Gesetzgebungen auf Kantonebene und an unterschiedlichen Vorstellungen über die Hierarchie der orthodoxen Bischöfe in den Gemeinden selbst.[34]

Orthodoxe Kirchen in Westeuropa sind zwar in einer Minderheitenposition, aber ihre Schwierigkeiten in Hinblick auf religiöse Freiheit und kulturelle Toleranz sind in der Regel weniger akut, als jene muslimischer Immigranten. Orthodoxe Christen sind jedoch ebenso von Integrationsproblemen betroffen, wenn es um Arbeit, Wohnraum, Sprachkompetenz oder Schulbildung geht. Die große Frage für die orthodoxen Kirchen im Ausland ist daher, ob sie konkrete Probleme dieser Art bewältigen und die Rolle ausfüllen können, welche die politischen Systeme der Einwanderungsländer für sie vorsehen.

[31] Haemmerli (2011). Stamatios Gerogiorgakis weist in seinem Beitrag in diesem Band allerdings darauf hin, dass orthodoxe Kirchen generell selten ihre Stimme in kontroversen politischen Fragen erheben.

[32] Potz/Schinkele (2005), 169.

[33] KathPress (2007).

[34] Haemmerli (2011).

Schlussfolgerung

Minderheitenreligionen stehen als öffentliche Religionen vor großen Herausforderungen. Sie müssen institutionelle und personelle Anpassungen vornehmen, um mit der Politik und öffentlichen Verwaltung in den Einwanderungsländern zu kooperieren, und sie sollten gleichzeitig eine aktive zivilgesellschaftliche Rolle spielen, die ihren Mitgliedern in der neuen Heimat zu Gute kommt. Die Chance, die aus diesen Herausforderungen erwächst, liegt darin, dass die Religionsgemeinschaften neue Wege der Kooperation beschreiten und mit den traditionellen Mustern der Staats-Kirchenverhältnisse in den Heimatländern brechen können. Vor allem für die orthodoxen Kirchen, die aufgrund des *symphonia*-Modells seit jeher ein angespanntes Verhältnis zur Politik pflegen, liegen in den neuen Formen der Kooperation Chancen für eine Weiterentwicklung hin zu einer unabhängigen öffentlichen Rolle der Orthodoxie in der Zivilgesellschaft.

Die wichtigste Erkenntnis meiner Analyse der Minderheitensituation des orthodoxen Christentums im Westen lautet, dass die traditionelle Aufteilung der Orthodoxie entlang nationaler und sprachlicher Linien durch internationale Migration in Frage gestellt wird. Viele der angeführten Beispiele in diesem Aufsatz machen deutlich, dass aus der Sicht der orthodoxen Gläubigen weltweit das orthodoxe Christentum im 21. Jahrhundert immer weniger auf nationale Grenzen oder kanonische Territorien beschränkt ist. Es ist vielmehr auf dem Weg zu einer transnationalen, globalen Religion zu werden.

So wie wir in der Politik über das Schwinden der Nationalstaaten sprechen,[35] scheinen auch in der Religionsforschung nationale Kategorien an Relevanz zu verlieren. Moderne Kommunikationstechnologien ermöglichen es den Gläubigen heute, sich als Teil einer globalen Gemeinde zu fühlen.

Das orthodoxe Christentum hat eine lange Geschichte der Feindseligkeit gegenüber dem Westen, den es vielfach als Ort der Ketzerei und des Säkularismus verurteilt hat. Die internationale Migration ist ein Mittel gegen solche, den *clash of civilizations* herbeiredende Ideen, weil durch Migration die orthodoxe Welt und die westliche Gesellschaft einander näher kommen. Die Erfahrung der russischen Diaspora im 20. Jahrhundert zeigt, dass diese Begegnung zu mehr gegenseitiger Offenheit und Verständnis führen kann, zu

[35] Habermas (1998).

einem orthodoxen Christentum, das im Westen ebenso zu Hause ist wie in den Herkunftsländern. Nationale Chauvinismen und kulturelle Stereotypen sind zwar nach wie vor ein weit verbreitetes Phänomen in der Begegnung zwischen orthodoxem Christentum und dem Westen, aber die internationale Migration stellt eine Chance dar, mit alten Mustern der Konfrontation zu brechen.

Literatur

Bader, Veit (2008): „The Governance of Religious Diversity: Theory, Research, and Practice", in: Bramadat, Paul/Koenig, Matthias, Hg.: *International Migration and the Governance of Religious Diversity*. Vancouver: British Columbia University Press, 45-57.

Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (2010): „Das Bundesamt in Zahlen 2010: Asyl, Migration, ausländische Bevölkerung und Integration", online unter: http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Broschueren/bundesamt-in-zahlen-2010.pdf?__blob=publicationFile (Zugriff am 15.12.2011).

Bundesregierung (2011): „Beirat der Beauftragten der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration", online unter: http://www.bundesregierung.de/Content/DE/_Anlagen/IB/mitgliederliste-integrationsbeirat.pdf?__blob=publicationFile&v=1 (Zugriff 15.12.2011).

Caritas-Migrantes (2011): „L'appartenenza religiosa degli immigrati in Italia", online unter: http://www.caritasitaliana.it/materiali/Pubblicazioni/libri_2011/dossier_immigrazione2011/scheda_religioni.pdf (Zugriff am 15.12.2011).

Filonenko, Aleksandr (1999): „The Russian Orthodox Church in Twentieth-Century Britain: Laity and 'Openness to the World'", in: *Religon, State and Society* 27 (1), 59-71.

Habermas, Jürgen (1998): „Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie", in: ders.: *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 71-169.

Hackel, Sergej (2006): „Diaspora problems of Russian emigration", in: Angold, Michael, Hg.: *Eastern Christianity*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, o. A.

Haemmerli, Maria (2011): „Orthodoxe Kirchen in der Schweiz", in: *G2W. Ökumenisches Forum für Glaube, Religion und Gesellschaft in Ost und West* 5, 19-21.

Hirschmann, Charles (2007): „The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States", in: Alejandro Portes/Josh DeWind, Hg.: *Rethinking migration: new theoretical and emperical perspectives*. New York: Berghahn Books, 391-418.

Kalb, Herbert/Potz, Richard/Schinkele, Brigitte Schinkele (2003): *Religionsrecht*. Wien: WUV.

KathPress (2007): „Wien. Putin besuchte am Donnerstag russische Kathedrale St. Nikolaus“, in: *Katholische Presseagentur* 21.05.2007.

Koenig, Matthias (2008): „How Nation-States Respond to Religious Diversity“, in: Bramadat, Paul/Koenig, Matthias, Hg.: *International Migration and the Governance of Religious Diversity*. Vancouver: British Columbia University Press, 293-322.

Madeley, John T. S./Enyedi, Zsolt, Hg. (2003): *Church and State in Contemporary Europe*. London: Frank Cass.

Meyendorff, John (1996): *The Orthodox Church: Its Past and its Role in the World Today*. 4., revised edition. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary.

Mourão-Permoser, Julia/Rosenberger, Sieglinde (2008): „Religious citizenship versus politics of migrant integration: the case of Austria“, in: Bramadat, Paul/Koenig, Matthias, Hg.: *International Migration and the Governance of Religious Diversity*. Vancouver: British Columbia University Press, 259-289.

Mourão-Permoser, Julia/Rosenberger, Sieglinde/Stoeckl, Kristina (2010): „Religious Organisations as Political Actors in the Context of Migration: Islam and Orthodoxy in Austria“, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 36 (9), 1463-81.

Orthodoxes Schulamt für Österreich (2011): „Orthodoxer Religionsunterricht in Österreich“, online unter: http://orthodoxekirche.at/religionsunterricht.html (Zugriff am 15.12.2011).

Potz, Richard/Schinkele, Brigitte (2005): *Religionsrecht im Überblick*. Wien: Facultas Verlags- und Buchhandels AG.

Russische Orthodoxe Kirche (2009): „Patriarch Kirill's address to the Third Congress of Compatriots“, online unter: http://www.mospat.ru/en/2009/12/02/news9586/ (Zugriff am 15.12.2011).

Russische Orthodoxe Kirche (2010): „Patriarch Kirill meets with the President of Germany“, online unter: http://www.mospat.ru/en/2010/10/13/news27935/ (Zugriff am 15.12.2011).

Russische Orthodoxe Kirche (2011): „Predstavitel' russkoj pravoslavnoj cerkvi voshel v komitet po integracii pri federal'nom kanclere Germanii“, online unter: http://www.mospat.ru/ru/2011/05/17/news41627/ (Zugriff am 15.12.2011)

Solari, Cinzia (2006): „Transnational Politics and Settlement Practices“, in: *American Behavioral Scientist* 49 (11): 1528-53.

Statistik Austria (2001): „Bevölkerung 2001 nach Religionsbekenntnis und Staatsangehörigkeit“, online verfügbar unter: http://www.statistik.at/ (Zugriff am 15.12.2011).

Stieger, Olga (2011): „Umkämpfte Orthodoxe Kathedrale in Nizza“, in: *Religion und Gesellschaft in Ost und West* 39 (12), 3.

Zürcher, Regula (2011): „Religionsgemeinschaften in der Integrationspolitik der Schweiz“, in: *G2W. Ökumenisches Forum für Glaube, Religion und Gesellschaft in Ost und West* 5, 14-5.

Statement

Oberrabbiner Chaim Eisenberg

1. Bibel und Talmudische (Rabbinische) Auslegung

Mein Thema behandelt Religion und Gewalt.

Die Frage des jüdischen Verständnisses zu *jedem* Thema muss in der Bibel beginnen.

Auf der anderen Seite bedeutet Bibel für uns Juden immer nur einen Grundtext, der Interpretation nicht nur erlaubt, sondern Deutung erfordert, und der ohne diese unvollständig ist.

Diese Interpretation, die wir im Rabbinischen Judentum (vor allem im Talmud finden) geht manchmal so weit, ist manchmal so stark, dass die Bedeutung des ursprünglichen Bibeltexts sogar verändert wird.

Es heißt z.B. in den zehn Geboten, dass man an Schabbat keine Arbeit verrichten darf, aber wir finden in der Bibel außer dem Feuermachen keine Definition dieser Arbeit. Diese befindet sich im Talmud, in dem 39 Arbeitskategorien festgelegt werden. Hier argumentieren die Traditionalisten, dass es unwahrscheinlich ist, dass man erst Jahrhunderte später darüber nachgedacht hat, welche Arbeit am Schabbat verboten ist, und daher schon von Anfang an diese Erläuterungen mitgegeben wurden. In welcher Form dies geschehen ist,

kann man nicht nachweisen, weil darüber keine früheren schriftlichen Aussagen vorhanden sind, und deshalb nennt man die talmudische Literatur auch die mündliche Lehre.

Manche behaupten, dass hier der Talmud erst später diese Interpretationen hinzugefügt hat. Für das Orthodoxe Judentum ist aber die talmudische Interpretation von der Torah nicht zu trennen. Die Rabbiner des Talmuds argumentieren, dass ihre Traditionen schon vom Berge Sinai stammen, wie die zehn Gebote und die gesamte Torah. Anders wären die meisten Gebote nicht zu verstehen.

2. Auge um Auge, Zahn um Zahn

Zunächst spricht die jüdische Bibel von einem Konflikt zwischen zwei Menschen.

Der berühmte Satz, der sehr problematisch ist und immer wieder auch den Juden vorgeworfen wurde, ist das Vergeltungsprinzip „Auge um Auge und Zahn um Zahn".

Dieses Zitat ohne Kommentar lässt vermuten, dass die Rache, die gewalttätige Revanche, ein Grundmittel des Judentums ist. Immerhin steht das in der jüdischen Bibel mehr als einmal geschrieben

> „Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß" (Ex 21,24)
> „Bruch um Bruch, Auge um Auge, Zahn um Zahn…" (Lev 24,20)

Ein zusätzliches Problem entsteht aus einem Irrtum (absichtlich oder unabsichtlich), in dem behauptet wird, dass im Alten Testament oder in der jüdischen Bibel „Auge um Auge" steht und im Neuen Testament als Kontrast dazu „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst".

Dieser Vers steht natürlich auch schon in der Torah, im Levitikus 19,18!

Und wenn Jesus ihn im NT erwähnt, so zitiert er das Alte, das er ja gut kannte!

Trotzdem ist die Aussage „Auge um Auge…" problematisch.

Hier ist es notwendig, die talmudische Interpretation anzuwenden.

Der Talmud und die spätere jüdische Gerichtsbarkeit entscheidet, dass dem Täter nicht der gleiche Schmerz oder die gleiche Wunde zuzufügen ist. Es wird ihm eine finanzielle Buße auferlegt.

Der Täter muss dem Opfer fünf verschiedene Zahlungen leisten:

- Heilungskosten,
- Schmerzensgeld,
- Verdienstentgang (während er arbeitsunfähig ist),
- Wertminderung (wie viel er durch eine bleibende Verletzung auf dem Arbeitsmarkt weniger wert ist), und
- Beschämung.

Alles das wird dem Täter auferlegt, allerdings *nicht,* dass man ihm auch ein Auge ausschlägt.

Wir finden generell im Talmud einige Aussagen, die uns helfen, den etwas grob scheinenden Urtext der Bibel zu mildern.

3. Amalek und die anderen alten Völker

Kommen wir zu einem anderen Thema. Wir finden in der Bibel (Ex 17,8-16) den Angriff eines Volkes namens Amalek auf die Israeliten.

Die Israeliten waren gerade aus Ägypten ausgezogen, sie waren in der Wüste, sie hatten noch kein Land und keinen Besitz, den man ihnen abjagen könnte. Trotzdem wurden sie vom „grausamen“ Volksstamm Amalek angegriffen. Hier findet die Bibel (Dtn 25,17-19) harte Worte, dass man diesen Angriff nicht auf sich beruhen lassen sollte, sondern das Gedenken des Volkes Amalek auslöschen solle. Auch bei der Eroberung des Landes Kanaan finden wir drakonische Maßnahmen, die in unseren Ohren heute grausam klingen. Man soll die Urbevölkerung entweder vertreiben, oder wenn sie sich nicht unterwerfen, sogar töten.

Was mir besonders unangenehm ist, ist, wenn manche Leute das auf heute umdeuten.

Doch wieder ein wunderbarer Kunstgriff des Talmuds: Wir wissen, dass zur Zeit der Assyrer und Babylonier nicht nur viele Juden ins Exil geführt wurden, sondern auch andere Völker entwurzelt wurden, ein komplexes Ereignis, das sich über Jahrzehnte oder Jahrhunderte hinzog. Dazu sagt der Talmud, dass Sanherib, einer der assyrischen Kriegsführer, die damaligen Völker „vermischt“ hat.

Durch verschiedene Kriegshandlungen und Vertreibungen lebten sie nicht mehr in ihren Urheimaten, und so gab es danach zum Beispiel keine „reinrassigen“ Amalekiten mehr.

Dieses Wort ist zwar hässlich, führt aber zu einem positiven Ergebnis. Da sie nunmehr mit den anderen Völker „vermischt" waren, können wir nie genau wissen, ob jemand zu den Völkern gehört, die uns feindlich gesinnt waren und gegen die wir kämpfen sollen oder zu denjenigen, die uns freundlich gesinnt waren und denen gegenüber wir gnädig sein sollen.

Daher gilt es, sich allen Völkern gegenüber friedliebend zu verhalten.

Man kann die Worte der Bibel nicht mit dem Zugang des 20./21. Jahrhunderts verstehen. Demokratie und offenes Denken ist nicht vorauszusetzen. Trotzdem finden wir oft einen hohen ethischen Anspruch.

4. Götzendiener

Die Bibel spricht oft scharf gegen Götzendiener. Aber hier ist eine interessante Bemerkung zu machen: Die Bibel verurteilt aufs strengste Juden, die Götzen dienen. Der Talmud interpretiert aber, dass für Nichtjuden die Aussage gilt: „*Minhag avotehem bejedehem*" – sie halten sich an die Bräuche ihrer Vorfahren. Sie dienen den Götzen, weil sie nichts anderes gelernt haben, weil sie das zu Hause so gesehen und gehört haben, und einfach das weiterführen, was ihre Eltern und Großeltern getan haben.

In vielen antisemitischen Werken wird behauptet, dass wir Juden die Christen hassen, weil wir Götzendiener ablehnen. In den mittelalterlichen und späteren Gesetzeswerken (Schulchan Aruch) werden Menschen, die an einen Gott glauben – auch wenn sie keine Juden sind – nicht als Götzendiener angesehen, und haben so das Recht als gleichwertige Menschen anerkannt und behandelt zu werden.

Daraus ergibt sich auch ein Unterschied zwischen dem Juden- und Christentum. Die Vision der Juden ist es, nicht zu missionieren, weil ein Mensch, der an einen Gott glaubt, keinem Götzen dient, und sich auch sonst „anständig" verhält, für die Seligkeit bestimmt ist. Hermann Cohen hält eine ganze Abhandlung über „den Fremden". Manchmal wurde den Juden vorgeworfen, dass der Bibelvers „Liebe deine Nächsten wie dich selbst", sich nur auf Juden bezieht.

Das Wort „der Nächste" heißt hier in Hebräisch: *Re-a*, was normalerweise „Gefährte" heißt. *Re-a* heißt aber auch oft „der Andere", ohne eine besondere Nähe auszudrücken.

Nun wird das Wort *Re-a* aber auch in einem ganz anderen Zusammenhang in der Bibel und im Hebräischen verwendet. Das Wort *Re-a* heißt nämlich auch nur „der Andere“. Wenn man im Deutschen sagt „Einer gibt *dem andern* ein Buch“, dann heißt das in Hebräisch „*Isch lereehu*“

Dies ist überhaupt keine Aussage über die Qualität der Beziehung, ob dieser Mensch mir nahe steht oder nicht, sondern er ist ganz einfach der Andere.

Hermann Cohen benützt als Belegstelle, Ex 11,2, wo es heißt, dass die Israeliten, bevor sie aus Ägypten auszogen, mit ihrem ägyptischen *Re-a*, also mit dem Menschen, der sein Nachbar war, etwas zu verhandeln hatten. Aber dort handelt es sich nicht um eine nahe Beziehung. Das heißt, wenn ich gefragt werde, ob die Nächstenliebe, aber auch andere soziale Gesetze, nur zwischen uns Juden gelten, kann ich mit Herman Cohen sagen, es gilt für alle Anderen. Nun, so wie Hermann Cohen gesagt hat, das Gesetz der Nächstenliebe gilt natürlich für alle Menschen.

5. Um des Friedens Willen

Es gibt aber Einzelmeinungen, die manche soziale Dienste exklusiv nur im Kreise der Juden verstehen.

Was macht hier der Talmud? Heute muss ich den Talmud loben. Oft wurde der Talmud als eine Verschärfung der Gesetze und als eine Verdrehung der Bibel im negativen Sinne kritisiert. Und ich drehe es jetzt um und behaupte, dass man im Talmud viele „Entschärfungen“ findet.

Es gibt einen Ausdruck der aus dem Talmud stammt, und heißt „*Mipnei darkei Schalom*“, um des Friedens Willen. Wenn zum Beispiel in eine Kassa gesammelt wurde, um die armen Juden zu unterstützen, und da kommt jemand, der nicht Mitglied der Gemeinde ist und auch von diesem Geld haben möchte. So könnte man argumentieren, dass dieses Geld für die armen Juden gesammelt wurde und daher der Andere nichts bekommt.

Und da wird dieses Prinzip „*Mipnei darkei schalom*“, „um des Friedens Willens“ angewandt. Es mag sein, dass diesem Menschen zunächst (von rein biblischer Warte) keine Unterstützung gebührt, er aber trotzdem an dieser sozialen Spende mit beteiligt wird, denn die Erhaltung des Friedens ist so wichtig, dass wir uns hier nicht zu-

rückziehen und nur Mitglieder unserer Gemeinschaft beteiligen wollen.

Hier sehen wir, dass der Friede mit anderen, auch Andersgläubigen, manchmal die Grenzen sprengen muss.

Für den Frieden genügt es nicht, dass wir brav nebeneinander sitzen und einander nicht die Köpfe einschlagen. Das ist nur ein Minimalfriede. Der Friede ist eigentlich ein Begriff, der dynamisch sein muss, der manchmal Dinge, die festgesetzt sind, verrücken und festgefahrene Standpunkte aufweichen kann.

Wenn es nicht das Suchen nach dem Kompromiss gibt, nach der Offenheit zum Anderen, dann bleibt unsere Religion irgendwo versteinert und isoliert und ist daher oft Angriffen ausgesetzt.

6. Der Frieden

Ich ende mit einer Betrachtung des Begriffs Frieden.

Es steht: „Der Frieden stiftet in Seinen Höhen, Er stiftet Frieden für uns und ganz Israel, sprechet: Amen."

Es gibt ein Gebet bei uns, welches über den Frieden spricht und an dessen Ende einen Segensspruch steht, dass Frieden für alle sein soll. Dieses Gebet wird gesprochen, indem man am Anfang drei Schritte vorgeht. Man stellt sich vor, dass Gott vor uns steht und wir uns ihm nähern und zu ihm sprechen, wie zu einem König.

Am Schluss dieses Gebetes geht man drei Schritte zurück, und zwar ohne sich umzudrehen. Das ist so, weil man einem König nicht den Rücken kehrt, selbst wenn man ihn wieder verlässt, man geht zwar weg, aber man bleibt mit dem Gesicht zum König gewandt und geht drei Schritte zurück.

Jemand hat mich gefragt, „wie ist das mit euch, wie nennt man die Bewegungen im Gebet, was gibt's da für verschiedene Tanzschritte oder Dinge, die ihr im Gebet aufführt?"

Es gibt dieses Nähern, sich Gott bei diesem Gebet mit drei Schritten annähern, und nachher sich höflich verabschieden, indem man nach hinten geht. Und während man nach hinten geht, sagt man den Vers „Ewiger, der du den Frieden in den Höhen schaffst, schaff uns auch den Frieden hier auf dieser Welt".

Und dann hat jemand diesen drei Schritten zurück eine zweite Deutung gegeben, nämlich folgende:

Wenn man Frieden schaffen will – wovon der Vers ja spricht – muss man bereit sein, ein paar Schritte zurück zu gehen. Wenn beide

Partner die miteinander streiten, nicht bereit sind, einen Millimeter zurückzuweichen, dann wird es nicht zu einem Kompromiss kommen. Wir aber sagen das Gebet des Friedens und machen eine symbolische, friedliche Bewegung. Wir bewegen uns ein wenig zurück und sagen damit: Der Frieden ist uns so viel wert, dass wir von unserem Standpunkt ein paar Schritte zurückzugehen bereit sind…

Muslimische Aggiornamenti und Denominationalismus in Österreich. Eine Analyse des Fallbeispiels „Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich“

Farid Hafez

Wenn Casanova über den „globalen Denominationalismus“ nachdenkt, spricht er dem Buddhismus sowie dem Islam die größten Chancen zu, als immer schon „transnational strukturierte“ Religionen „zum ersten Mal wahrhaft eine Weltreligion, d.h. global zu werden“. Denn die globale Lage, so Casanova weiter, würde den Weltreligionen erstmals die Möglichkeit geben, „losgelöst vom zivilisatorischen Umfeld […] als deterritorialisierte, globale, imaginäre Gemeinschaften rekonstruiert“ zu werden.[1] Wenn Casanova weiter über die globale Organisation des Islams und der weltweiten *Ummah* spricht, dann spricht er von drei miteinander konkurrierenden muslimischen Akteuren, die auf drei unterschiedlichen Konzepten fußen: dem internationalen System muslimischer Nationalstaaten, welche in der Organisation Islamischer Konferenzen (OIC) miteinander – wenn auch wenig effektiv – verbunden sind, den Anhängern der *chilafa*-Idee (*dschihadiyya*) und der transnationalen *ummah,* die er eine „globale muslimische Zivilgesellschaft“ nennt (*Tablighi Jama'at*, Gülen-Bewegung, etc.).[2] Ob im Sinne dieser idealtypischen Kategorisierung eine so haarscharfe Trennung der Typen vorzunehmen ist, wie sie Casanova vornimmt, wage ich anzuzweifeln. Nehmen wir den muslimischen Philosophen Muhammad Iqbal. In seinem weltberühmten Werk *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam* meint er zur islamischen Kultur:

[1] Casanova (2009b), 109ff.
[2] Casanova (2009b), 51ff.

> „Die neue Kultur findet ihre Grundlage der Welt-Einheit in dem Prinzip des *tauhid*. Der Islam als gesellschaftspolitisches Ordnungssystem ist lediglich ein praktisches Mittel, um dieses Prinzip zu einem lebendigen Faktor im geistigen und emotionalen Leben der Menschheit zu machen. […] Sie (die spirituelle Grundlage, Anm.) muß über ewige Prinzipien verfügen, um ihr kollektives Leben zu regeln […]“[3]

Weiter meint er: „Im Islam gibt es nur eine Realität, die aus dem einen Blickwinkel als Kirche erscheint, und aus dem anderen als Staat. […] Islam meint eine einzige, nicht auflösbare Realität, die das eine oder das andere ist, je nach Blickwinkel“, um daraus zu schließen, dass der Islam „von Beginn an eine staatliche Gesellschaftsordnung“ war.[4] Iqbal lehnt den Dualismus, den er dem Christentum vorwirft, ab.[5] Für ihn ist das Leben ein einziges, was sich auch in der Politisierung des Religiösen widerzuspiegeln habe. Als politisches Ideal gilt er als einer der Vordenker des Nationalstaats Pakistan,[6] ohne aber auf den Nationalstaat begrenzt sein zu wollen. In seinem philosophischen Hauptwerk meint er, dass

> „Islam weder Nationalismus noch Imperialismus bedeutet, sondern eine Liga von Nationen, die künstliche Grenzen und Rassenunterschiede nur zur Vereinfachung der Benennung kennt, und nicht um den gesellschaftlichen Horizont ihrer Mitglieder zu verengen.“[7]

In diesem Sinne war Iqbal Vertreter sowohl des Nationalstaatenkonzeptes wie auch der Idee eines panislamistischen, quasi supranationalen Gebildes.

Nun aber zurück nach Europa, nach Österreich. Das von Casanova erwähnte Phänomen des globalen Denominationalismus bietet sich durchaus an – und das besonders für Österreich – die Organisation der Musliminnen und Muslimen zu diskutieren. Zum einen, weil ich meine, dass die in Österreich – und für den europäischen Vergleich recht ungewöhnliche – rechtliche Ausgangslage besondere Transformationen des Islamischen im öffentlichen Raum mit sich bringt. Und zum anderen, weil die nach Casanova de-territorialisierten global vorgestellten Gemeinschaften, „lösgelöst von ihrer zivilisatori-

[3] Iqbal (2006), 175.
[4] Siehe Iqbal (2006), 182f.
[5] Schimmel (1989), 106.
[6] Schimmel (2006), 89.
[7] Iqbal (2006), 187.

schen Umgebung, in die sie traditionell eingebettet waren“[8] neue Formen der Religiosität annehmen können. Im Folgenden sollen die Theorien Casanovas zu den muslimischen Aggioranamenti und dem globalen Denominationalismus diskutiert und am Beispiel des Forschungsgegenstandes „Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich“ diskutiert werden. Können wir im Falle der österreichischen Verfasstheit des Islams tatsächlich von einem globalen Denominationalistmus sprechen oder doch nicht eher von einem nationalen Denominationalismus? Wie gestalten sich die muslimischen Aggiornamenti vor diesem Hintergrund?

Nationale Denomination vs. globale Denomination

Zum ersten Punkt: Österreich zwang die Musliminnen und Muslime nach 1945 nicht, sich in einer Religionsgesellschaft zu organisieren. Im Gegenteil war es Ergebnis der Bemühungen zweier muslimischer Einrichtungen in den 1970er Jahren, eine muslimische Religionsgesellschaft basierend auf dem Islamgesetz aus dem Jahr 1912 zu errichten, was nach dem erstmaligen Ansuchen im Jahre 1971 schließlich acht Jahre später realisiert wurde.[9] Mit der Verleihung des öffentlich-rechtlichen Anerkennungsstatus wurde das „Angebot zur Kooperation, zu partnerschaftlicher Koordination“ vom Staat angeboten und von der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGÖ) angenommen. Aus staatlicher Sicht geht es nicht nur um „kirchliche“ sondern um „öffentliche Aufgaben“, d.h. Bildung, Erziehung, Karitatives, etc.[10] Mit 1979 verabschiedete sich jener Teil der Musliminnen und Muslime, der in der IGGÖ organisiert war, von der Sphäre internen Vereinslebens und trat hinaus in die Welt, wenn auch der Moslemische Sozialdienst v.a. publizistisch seine Präsenz im öffentlichen Raum stets beansprucht hatte.[11] Staatskirchenrechtliche Gesetze wie etwa das Anerkennungsgesetz aus dem Jahr 1874 bestimmen die äußeren Rechtsverhältnisse von Kirchen und Religionsgesellschaften (KuR). Diese stehen den „inneren Angelegenheiten“ gegenüber, über die die KuR Selbstbestimmungsrecht verfügen. Angelegenheiten des Bundes sind etwa der Religionsunterricht im Allgemeinen, staatliche Hilfe bei Eintreibung von Kirchen-

[8] Casanova (2009a), 38.
[9] Hafez (2006), 28.
[10] Potz (2007), 169-172.
[11] Hadžić (2006).

beiträgen und Umlagen, Schutz kirchlicher Amtsträger, Militär- und Gefangenenseelsorge.[12] Seit 1979 hat sich die IGGÖ in ihrer laufenden Institutionalisierung Stück für Stück erweitert. Der konfessionelle Religionsunterricht scheint dabei von Beginn an eine der wichtigsten Angelegenheiten für die IGGÖ zu sein. Dieser wurde bereits drei Jahre nach der Anerkennung mit dem Schuljahr 1982/83 eröffnet.[13] Im Schuljahr 2011 waren es nach Angaben der IGGÖ ca. 60.000 Schülerinnen und Schüler, die von 500 Lehrerinnen und Lehrern unterrichtet wurden. Im Jänner 2009 zählte die IGGÖ acht Fachinspektoren, die für die Aufsicht des Islamischen Religionsunterrichts zuständig waren.

Dem Begriff der „inneren Angelegenheiten" kann auch jener der „gemeinsamen Angelegenheiten" von Staat und KuR gegenübergestellt werden. Dieser Begriff ist in einem heuristischen Sinne zu verstehen.[14] Würde nach Kalb/Potz/Schinkele das bereits Erwähnte zur partnerschaftlichen Kooperation von Staat und Kirche gar nicht oder nur vereinzelt aufgegriffen werden, so komme es zu einer „Aushöhlung der öffentlich-rechtlichen Stellung", was einer Sinnentleerung dieses Rechtsinstituts gleichkommen würde. Das betrifft auch eine „Mitgestaltung am staatlichen Kultur- und Sozialauftrag" seitens der KuR.[15]

Das Einzigartige an dem österreichischen Fall, der – wie das Beispiel Deutschland veranschaulicht – aufgrund religionsrechtlicher Bestimmungen nicht a priori zur Institutionalisierung in Form einer Kirche führen muss, liegt in der organisatorischen Gestaltung der öffentlich-rechtlichen Stellung. Wie Casanova richtig erklärt, fehlen dem Islam „zentralisierte Institutionen" und damit einhergehend „administrative Strukturen, um eine offizielle Doktrin festzulegen und durchzusetzen". Dies führt dazu, so Casanova weiter, dass die „muslimischen Aggiornamenti an die globalen Realitäten und Dilemmas vielfältig sein und unterschiedliche, oft widersprüchliche Resultate haben werden"[16]. Es begegnet uns im Falle Österreichs aber anders als in vielen anderen europäischen Ländern eine muslimische Glaubensgemeinschaft, die einerseits rechtlich damit beauftragt ist, die religiösen Angelegenheiten von Musliminnen und Mus-

[12] Kalb et al. (2003,) 33ff.
[13] Islamische Glaubensgemeinschaft (2011).
[14] Kalb/Potz/Schinkele (2003), 68f.
[15] Kalb/Potz/Schinkele (2003), 74f.
[16] Casanova (2009b), 56.

limen im weitesten Sinne zu akkommodieren. Darüber hinaus ist in der Tat die überwiegende Mehrheit muslimischer Verbände in dieser Institution vertreten, was eben nicht zu vielen unterschiedlichen muslimischen Aggiornamenti führt. Die von mir 2006 in meiner Forschung zum Verhältnis von Islamischer Glaubensgemeinschaft und muslimischer Verbände kalkulierte bzw. geschätzte Berechnung der Anzahl von in der IGGÖ indirekt organisierten Musliminnen und Muslimen belief sich auf eine Mindestzahl von 87.000 Personen.[17] Mit der Novellierung der Verfassung der IGGÖ und der damit erstmals einhergehenden Mobilisierung zur direkten Registrierung der Mitglieder der muslimischen Verbände bei der IGGÖ kam diese auf 124.465 Personen[18] (von insgesamt geschätzten 400.000 Musliminnen und Muslimen). Meine 2006 geprüfte These, dass die Existenz einer einheitlichen muslimischen Einrichtung die muslimischen Verbände, welche im Wesentlichen das regelmäßige religiöse Leben prägen (Unterhaltung von Gebetsräumen, Abhaltung von Fest- und Freitagsgebeten, etc.), „zu einer verstärkten Wahrnehmung gemeinsamer Interessen weg von einem Konkurrenzdenken hin zu vermehrter Kooperation führt“, konnte damals weitgehend bestätigt werden[19] und hat sich im Wesentlichen weiter erhärtet, indem neben schiitischen Gruppen auch zwei große Verbände, ATIB (Türkisch Islamische Union für Kulturelle und Soziale Zusammenarbeit in Österreich) und ATF (Österreichisch-Türkische Föderation), sich an den Wahlen beteiligten und auf Seiten von Vertreterinnen und Vertretern der ATIB organschaftliche Vertreterinnen und Vertreter in die IGGÖ gewählt wurden.[20] Indem es am 16. Dezember 2010 nach einer komplexen und verworrenen Vorgeschichte zur Eintragung der *Islamischen Alevitischen Glaubensgemeinschaft in Österreich* gekommen ist, hat sich der in der Öffentlichkeit oftmals von Gruppen aus dem alevitischen und schiitischen Spektrum vorgebrachte Protest gegen den Alleinvertretungsanspruch der IGGÖ aufgelöst, wenn auch der Prozess der staatlichen Anerkennung von Aleviten insofern nicht abgeschlossen scheint, da der größte alevitische Verband, die Alevitische Föderation Österreichs (AABF), sich ebenso um Anerkennung

[17] Hafez (2006), 122.

[18] Angaben laut offiziellem Wahlergebnis, veröffentlicht auf der Webseite: http://www.iggio-wahlen.at/index.php?option=com_content&view=article&id=45&Itemid=25.

[19] Hafez (2006), 122f.

[20] Angaben laut offiziellem Wahlergebnis, veröffentlicht auf der Webseite: http://www.iggio-wahlen.at/index.php?option=com_content&view=article&id=45&Itemid=25.

als Alevitische Glaubensgemeinschaft bemüht.[21] Diese Institutionalisierung hat u.a. mit sich gebracht, dass die muslimischen Spitzenverbände sich sowohl in ihren Inhalten wie auch in ihrer Organisationsstruktur *österreichisiert* und damit zu einem gewissen Grad *verkirchlicht* haben. Während die Mehrheit der muslimischen Verbände entlang einer ethnischen Linie organisiert sind, repräsentiert die IGGÖ eine multiethnische Institution. Das Gemeinsame ist nicht das Nationale, sondern der gemeinsame „neue" nationale, politische Rahmen. Mit *Verkirchlichung* meine ich hier den Umstand, dass Musliminnen und Muslime das Statut einer Religionsgesellschaft für sich selbst anerkennen und damit bewusst abseits des in der islamischen Theologie verankerten Pluralismus, eine einheitliche Vertretung suchen. Da es keine verbindliche politische Organisation in der islamischen Theologie gibt,[22] findet hier ein kreativer Prozess der Institutionalisierung statt, ein nationaler Denominationalismus.

Weiters konnte mit der Einbindung durch die IGGÖ in das politische System Österreichs eine vermehrte Beschäftigung mit dem jeweiligen Umfeld festgestellt werden. So hatten sich die Imame unterschiedlichster Verbände im Rahmen der Imamekonferenzen mit Fragen rund um Menschenrechte, Demokratie, Stellung der Frau und Extremismus auseinanderzusetzen. Durch einen Ausbau der Institutionen der IGGÖ wie etwa der Etablierung universitärer und Hochschulstudiengänge zur Ausbildung von religiösem Personal in Österreich, steht die hiesige Lebensrealität vermehrt im Zentrum. Es sind nicht mehr im Ausland ausgebildete Religionsdienerinnen und -diener, sondern in Österreich ausgebildete.[23] Die Fokussierung auf das ursprüngliche Heimatland wird durch die zunehmenden nationalen Diskurse, an denen muslimische Organisationen, die verschiedenste ethnische Gruppen repräsentieren, gemeinsam teilnehmen, abgelöst, wie das auch in der groß angelegten vergleichenden Studie von Jytte Klausen zu sehen ist.[24] Die Anthropologin Karen Leonard spricht im Falle von muslimischen Gemeinschaften in Europa und den USA von einem Verlust transnationaler Bindungen im Sinne der

[21] BMUKK: Neufassung des Anhanges B des Rundschreibens Nr. 5/2007 aufgrund der Anerkennung der Islamischen Alevitischen Glaubensgemeinschaft in Österreich als religiöse Bekenntnisgemeinschaft, http://www.bmukk.gv.at/ministerium/rs/2010_28.xml BMUKK (2010): Anhang B: http://www.bmukk.gv.at/medienpool/20005/2010_28_beilage.pdf

[22] Ramadan (2000), 118-174.

[23] Hafez (2006), 125.

[24] Klausen (2006), 27-30.

Bindung an die Ursprungsnation, hin zu einem vermehrt aufkommenden Diskurs über einen Europäischen Islam, einen schwedischen oder norwegischen Islam, etc.[25] Insofern kann auch im Falle der IGGÖ und dessen religionsrechtlicher Verankerung im Nationalstaat meines Erachtens nicht von einem globalen Denominationalismus gesprochen werden, denn von einem nationalen Denominationalismus, wenn auch einzuräumen ist, dass selbst die Aktivitäten der IGGÖ nicht auf den nationalen Raum beschränkt bleiben. Hierfür wäre die Imamekonferenz, die drei Mal europaweit (2003, 2006, 2010) und nur einmal österreichweit (2006) tagte, zu erwähnen. Jedoch sprechen diese Aktivitäten nicht für die Stärkung transnationaler Bindungen hin nach Afrika und Asien, sondern für eine Stärkung europäischen Bewusstseins in der Selbstwahrnehmung von Österreich als EU-Mitgliedsstaat. Nicht von transnationalen, sondern von kosmopolitischen Bindungen sollte in diesem Zusammenhang gesprochen werden. Das Agieren im unmittelbaren Umfeld steht im Mittelpunkt.[26]

Neue Formen des Islams

Kommen wir nun zum zweiten Punkt. Casanova spricht von der Möglichkeit de-territorialisierter, global vorgestellter Gemeinschaften, „losgelöst von ihrer zivilisatorischen Umgebung, in die sie traditionell eingebettet waren"[27], die neue Formen der Religiosität annehmen können. Es soll hier nicht die Rede von „neuen Formen von hybriden globalisierten Religionen" wie die Bahai und anderer sein. Es sollen im Spannungsverhältnis von Säkularität und Religion Positionierungen der IGGÖ als Vertretung des Islams als Religion und damit als sichtbare Akteurin, als öffentliche Religion, erfasst werden. Losgelöst von der zivilisatorischen Umgebung, in welche der Islam die letzten Jahrhunderte traditionell eingebettet war, ergibt sich die Möglichkeit, losgelöst von alten Verkrustungen, einerseits zurück zur reinen Lehre des Islams zu kommen und andererseits eine fortschrittliche Antwort auf die neuen Herausforderungen zu

[25] Leonard (2009), 176.

[26] Für Leonard sind *Cosmopolitans* „people who familiarize themselves with other cultures and know how to move easily between cultures", während *transnationals* für sie „people who, while moving, build encapsulated cultural worlds around themselves, most typically worlds that are circumscribed by religious or family ties" darstellen (Leonard 2009: 177).

[27] Casanova (2009a), 38.

geben.[28] Man könnte auch sagen, den ethnisch organisierten muslimischen Gemeinschaften wird die Chance gegeben, sich von national geprägten Religionsbildern zu lösen, um den ethischen und kosmopolitischen Kern der islamischen Botschaft herauszuarbeiten.

Wie Casanova richtig ausführt, gleicht der anti-katholische Nativismus, wie er in den Vereinigten Staaten von Amerika bekannt war, den islamophoben Diskursen in Europa von heute.[29] Stand das Katholische für den Anti-Christen, so steht heute wie damals Muhammad für den Anti-Christen, der Islam für das Antiwestliche, Antidemokratische, etc. Die Islamophobie speist sich aus unterschiedlichsten, säkularistischen, feministischen, fremdenfeindlichen wie auch konservativen oder aber religiös-fanatischen Argumenten.[30] Während Kennedys Wahl zum Präsidenten 1960 das Ende des antikatholischen Nativismus untermauerte, sagt eine Studie des *Pew Research Center* aus dem Jahr 2010, dass 18% der Amerikanerinnen und Amerikaner meinen, Obama sei ein Muslim (im März 2009 waren es 11%), während 34% meinen, Obama sei Christ (2009 waren es 48%).[31] Drei Entwicklungen macht Casanova für die Auflösung der protestantisch-katholischen Kluft verantwortlich, wovon ich besonders die dritte hervorheben möchte, das katholische Aggiornamento an die säkulare Moderne, das ins Zweite Vatikanische Konzil mündete, um damit am 7. Dezember 1965 eine Erklärung zur Religionsfreiheit (Dignitatis Humanae)[32] abzugeben. Die Trennung von Kirche und Staat wurde ebenso akzeptiert wie die Existenz von verschiedenen Kirchen nebeneinander.[33] Diese Transformation erlaubte der katholischen Kirche eine Entwicklung „weg von einer staatsorientierten, hin zu einer zivilgesellschaftlich orientierten Institution“[34]. Näher betrachtet werden sollen hier die Imamekonferenzen der IGGÖ als nationale Denomination, die tatsächlich eine zentrale Institution darstellt, mit der Macht ausgestattet, für alle Musliminnen und Muslime mit Autorität zu sprechen. Paradoxerweise benötigt der muslimische Partikularismus, welcher der IGGÖ

[28] Iqbal (2006); Ramadan (2001), 103.

[29] Casanova (2009b), 36-47, 62.

[30] Hafez (2010), (2011).

[31] 43% sagen, sie wüssten nicht, welche Religion Obama hätte. Siehe: http://pewresearch.org/pubs/1701/poll-obama-muslim-christian-church-out-of-politics-political-leaders-religious.

[32] *Dignitatis Humanae*.

[33] *Gaudium et Spes*.

[34] Casanova (2009b), 45f.

zugrunde liegt, keine Abkehr vom Staatskirchentum, weil er als immigrierte Religion keine Vergangenheit aufweist, von der er sich zu lösen hätte. Man könnte insofern argumentieren, dass es keinem Aggiornamento bedürfe. Dass dem aber nicht so ist, kann einerseits dem global medial stark vertretenen Thema Terror, welcher sich als islamisch ziert, verschuldet werden[35] und kann andererseits mit der Konstruktion Europas sowie europäischer Nationalstaaten in der Abgrenzung zum Anderen begründet werden.[36]

Die IGGÖ positioniert sich als sichtbare Religion in der Öffentlichkeit, im Sinne von Jürgen Habermas als jener weite Ort, als „Netz für die Kommunikation von Inhalten und Stellungnahmen", wo die Akteurinnen und Akteure sich der Vernunft als Basis der Kommunikation bedienen.[37] Der Politikwissenschaftler Karsten Fischer erweitert Böckenfördes Behandlung der Christenheit und betont, dass „Christen und Muslime […] diesen Staat in seiner Weltlichkeit nicht länger als etwas Fremdes, ihrem Glauben Feindliches erkennen, sondern als die Chance der Freiheit, die zu erhalten und zu realisieren auch ihre Aufgabe ist"[38].

Während Habermas im Dialog mit dem heutigen Papst Benedikt XVI. noch meinte, dass in der postsäkularen Gesellschaft der Beitrag der religiösen Kräfte zu öffentlichen Themen in einer liberalen politischen Kultur nicht abgesprochen werden kann,[39] verhält es sich im Falle des Islams aufgrund der Popularität islamophober Diskurse eher konträr. Dieser Blick auf die Musliminnen und Muslime als die Antithese zu jeder Form der Fortschrittlichkeit erschwert es, die Trägerinnen und Träger des Islams als gewinnbringende gesellschaftliche Kraft wahrzunehmen. U.a. vor genau diesem Hintergrund sind auch die zahlreichen Erklärungen der Imamekonferenzen zu bewerten. Allesamt sind sie nach 2001 entstanden, d.h. nachdem 9/11 nicht nur die Weltpolitik sondern auch den Diskurs über Islam/Musliminnen und Muslime nachhaltig verändert hat.

Ähnlich wie Habermas und Ratzinger meint der deutsche Historiker Paul Nolte, dass der Wert der Religionen (wobei lediglich das Judentum und das Christentum betrachtet werden) für die Bürgergesellschaft darin liege, der post-säkularen Gesellschaft „Ligaturen" im

[35] Hafez (2002).
[36] Anderson (2005).
[37] Habermas (1962).
[38] Böckenförde (1967), 72; zit. nach Fischer (2009), 11f.
[39] Habermas/Ratzinger (2006), 36.

Sinne von Dahrendorf zur Verfügung zu stellen.[40] Die Leistungen von Religionen sieht Nolte darin, dass diese erstens im Bezug auf individuelle Akteure „ein Modell der aktiven und sozialen verantwortlichen Lebensführung“[41] anbieten. Zweitens würde der „Mechanismus der Übertragung von Solidarität aus den ‚Binnengruppen’ in die ‚Welt’, in zivilgesellschaftliches Engagement“[42] aus religiösen Quellen gespeist nach wie vor funktionieren. Drittens würde das organisatorische Netzwerk der sozialen Aktivitäten der Kirchen über den engen Radius der eigenen Gemeinden hinausreichen und ein viel weiteres Spektrum an karitativen, medizinischen und pädagogischen Einrichtungen umfassen.[43] Viertens würde dieses Netzwerk nicht nur „abstrakte soziale, sondern auch eine konkrete räumliche Qualität bieten“. „Örtliche Bezugspunkte, auf die sich soziales Handeln und kulturelle Identität beziehen können“, würden durch religiöse Infrastruktur geschaffen werden.[44] Religion biete sechstens Ressourcen, die engagierte Bürgerinnen und Bürger zu Leistungen motivieren, für die sie nicht wie auf dem Markt einen unmittelbaren Gegenwert erhalten.[45] Schließlich sei in der Religion auch „Dissens- und Protestpotential“ vorhanden, das eine Selbstkritik und Selbsterneuerung demokratischer Gesellschaften mit sich bringe.[46]

Diese aus der Perspektive der Religion des Christentums argumentierten „Ligaturen“ – so meine These – sind auch für den Islam als öffentliche Religion in Österreich relevant. Nach 9/11 entstand über Österreich hinaus ein Bewusstsein auf Seiten von muslimischen Institutionen und Persönlichkeiten der Öffentlichkeit, sich im Rahmen von Erklärungen und Manifesten zu Fragen der „Möglichkeiten und Hindernisse Integration von Frauen und Männern muslimischer Kultur und Religion in den europäischen Ländern“ zu positionieren. Diese weisen dabei unterschiedliche Referenzpunkte auf, sei es die „islamische Kultur“, die nicht religiös per se definiert wird oder eben

[40] Nolte (2009), 66-83. Ligaturen werden dabei verstanden als „tiefe kulturelle Bindungen, die Menschen in die Lage versetzen, ihren Weg durch die Welt der Optionen zu finden“, da eine Gesellschaft dauerhaft ohne Bindungen, Verpflichtungen, Zugehörigkeiten nicht existieren kann. Tiefe Bindungen, innerhalb derer Optionen Sinn machen, sind unabdingbar (Nolte 2009: 71).

[41] Nolte (2009), 88.

[42] Nolte (2009), 90.

[43] Nolte (2009), 92.

[44] Nolte (2009), 93.

[45] Nolte (2009), 96f.

[46] Nolte (2009), 105.

auch islamisch-theologische Referenzpunkte.[47] Die religiösen und politischen Trägerinnen und Träger des Islams haben sich in der Mehrzahl der Manifeste meist zum Verhältnis der Religion zum islamistischen Terror, wie auch zum Projekt der „Moderne“ geäußert. In der überwiegenden Mehrzahl weisen die Manifeste einen islamwissenschaftlichen Charakter auf.[48] Im Folgenden möchte ich in Kürze die Forschungsergebnisse einer Analyse der vier Imameerklärungen referieren. Ich mache mich also auf die Suche nach weltanschaulichen Bindungskräften, die die Erklärungen der Imamekonferenzen für eine Gesellschaft eines säkularen Staates offerieren sowie auf die Suche nach sozial-moralischen Qualitäten, die Bürgerinnen und Bürger muslimischen Glaubens darin angeboten werden.

Entsprechend der Kategorisierung von Paul Nolte kann Folgendes dazu gesagt werden: Auffallend ist an den Erklärungen der Imamekonferenzen, dass sie v.a. hinsichtlich eines moralischen Mehrwerts als Ressource für Individuen einiges anbieten: „Einsatz für Sicherheit und den Frieden des Landes“, „Bekämpfung von Extremismus“, das „Bekenntnis zu Pluralismus und Demokratie und Absage an Theokratie“ und etwa der „Aufruf zum Einsatz für Umweltschutz“. Sowohl das Prinzip „Appell an verstärkter innermuslimischer Kommunikation zwischen der Islamischen Glaubensgemeinschaft, Verbänden und Moscheen“ wie auch das Prinzip „Dienst an der Gesellschaft als eine der besten Handlungen“ zeigen, dass das Prinzip der Solidarität sowohl nach innen in die muslimische Gemeinschaft, wie auch nach außen hin gefordert werden. Auch was ethische Fragestellungen anbelangt, beziehen die Erklärungen klar Stellung. So etwa die Heiligung des Lebens. Positionen zur Konfliktlösung zeigen sich auch im Aufruf zu „Integration und Partizipation als notwendige Instrumente für MuslimInnen“ sowie der „Verurteilung terroristischer und extremistischer Gewaltakte“. Mit der Position, für Gerechtigkeit und Freiheit als „zwei unverzichtbare menschliche Werte“ einzustehen, wird auch eine politische Partizipation im Geiste der Religion gefordert, was im Weiteren in der Katalysierung von Dissens und Protest münden kann. Zudem werden auch in Richtung real existierender Probleme und islamophober Stereotype Forderungen gestellt: Das „Hochhalten von Frauenrechten und Kritik an der Gewalt an Frauen“ widerspricht

[47] Jobst (2007), 243-253.
[48] Jobst (2007), 251.

einem der gängigsten Vorurteile der Unterdrückung der Frau im Islam.[49] Indem Spracherwerb der neuen Heimatsprache gefordert wird, sollen mangelnde Sprachkenntnisse innerhalb der muslimischen Gemeinschaft nicht im Sinne eines kommunitaristischen Gesellschaftssystems hingenommen werden, sondern, wie andernorts gefordert wird, „Integration und Partizipation als notwendige Instrumente" für die muslimischen Gemeinschaften Europas als normative Grundlage anerkannt werden.

Diese Positionen verdeutlichen den kosmoplitischen Charakter einer Institution, die nicht mehr transnational am Nationalen hängt, sondern sich in ihrer neuen Umgebung artikuliert und damit im öffentlichen Raum Positionen einnimmt.

Literatur

Anderson, Benedict (2005): *Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Frankfurt: Campus

Casanova, José (2009a): „Eurozentristischer Säkularismus und die Herausforderung der Globalisierung", in: Guggenberger, Wilhelm/Regensburger, Dietmar/Stöckl, Kristina, Hg.: *Politik, Religion und Markt: Die Rückkehr der Religion als Anfrage an den politisch-philosophischen Diskurs der Moderne*, Edition Weltordnung – Religion – Gewalt 4. Innsbruck: Innsbruck University Press, 19-39.

Casanova, José (2009b): *Europas Angst vor der Religion*. Berlin: Berlin University Press.

Dignitatis Humanae, Enzyklika. Online-Quelle: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_ge.html.

Fischer, Karsten (2009): *Die Zukunft einer Provokation. Religion im liberalen Staat. Berlin*: Berlin University Press.

Gaudium et spes, Enzyklika. Online-Quelle: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html.

Habermas, Jürgen (1962): *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main: STW.

Habermas, Jürgen/Ratzinger, Joseph (2005). *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg im Breisgau/Wien: Herder.

Hadžić, Halima (2006): *Die kommunikativen Leistungen des Moslemischen Sozialdienstes als Träger des religiösen und sozialkulturellen Lebens der Muslime in Österreich von 1962 – 1979*. Diplomarbeit, Wien.

[49] Peucker (2009), 160.

Hafez, Kai (2002): *Die politische Dimension der Auslandsberichterstattung*, 2 Bde, Baden-Baden: Nomos.

Hafez, Farid (2006): *Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich. Eine Analyse der Organisationsstruktur unter besonderer Berücksichtigung der Rolle muslimischer Spitzenverbände*. Diplomarbeit, Wien.

Hafez, Farid (2010): *Jahrbuch für Islamophobieforschung. Deutschland – Schweiz – Österreich*, Bozen – Innsbruck – Wien: Studienverlag.

Hafez, Farid (2011): *Jahrbuch für Islamophobieforschung. Deutschland – Schweiz – Österreich*, Bozen – Innsbruck – Wien: Studienverlag.

Iqbal, Muhammad (2006): *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam*, Berlin: Verlag Schiler. Orignial erschienen: (1930). The reconstruction of religious thought in Islam, Lahore: Institute of Islamic Culture.

Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (2011). *Schulamt/Rel.Unterricht.* http://derislam.at/?c=content&cssid=Schulamt/Rel.Unterricht&navid=904&par=40 (08.10.2012).

Jobst, Paul (2007): „Erklärungen und Manifeste. Islam-Debatte zwischen Aufklärung, Religionskritik und Gegenaufklärung", in: Jäger, Siegfried/Halm, Dirk: *Mediale Barrieren. Rassismus als Integrationshindernis*, Münster: DISS. S.243-257.

Kalb, Herbert/Potz, Richard/Schinkele, Brigitte (2003): *Religionsrecht*, Wien: Wiener Universitätsverlag.

Klausen, Jytte (2006): *Europas muslimische Eliten. Wer sie sind und was sie wollen*, Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Leonard Karen (2009): „Transnational and Cosmopolitan Forms of Islam in the West", in: *Harvard Middle Eastern and Islamic Review 8 (2009), 176–199*.

Nolte, Paul (2010): *Religion und Bürgergesellschaft. Brauchen wir einen religionsfreundlichen Staat?*, Berlin: Berlin University Press.

Potz, Richard (2007): „Die öffentlich-rechtliche Stellung von Religionsgemeinschaften im säkularen Rechtsstaat", in: Gleißner, Friedrich/Hanspeter, Ruedl/Schneider, Heinrich/Schwarz, Ludwig (2007). *Religion im öffentlichen Raum. Religiöse Freiheit im neuen Europa*, Wien – Köln – Weimar: Böhlau Verlag, S.169 – 172.

Peucker, Mario (2009): *Islamfeindlichkeit – die empirischen Grundlagen, in: Schneiders, Thorsten-Gerald. Islamfeindlichkeit – Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschafter, S.155-166

Ramadan, Tariq (2000): *Der Islam und der Westen. Von der Konfrontation zum Dialog der Zivilisationen. Eine islamische Antwort auf die Herausforderungen der Moderne*, Köln: Muslim Studentenverinigung.

Ramadan, Tariq (2001): *Muslimsein in Europa. Untersuchungen der islamischen Quellen im europäischen Kontext*, Köln: Muslim Studentenverinigung.

Schimmel, Annemarie (1989): *Muhammad Ibal. Prophetischer Poet und Philosoph*, München: Diederichs.

Islamische Grammatik der Demokratie

Rüdiger Lohlker

Was ist der Sinn dieses vielleicht rätselhaften Titels? Das Ziel unserer Ausführungen ist nicht, einen substantiellen Demokratiebegriff zu finden, der eben auch islamische Komponenten beinhaltet. Wir wollen hier nur eine Frage behandeln: Wie ist es in einem islamischen Kontext – daher der Begriff „islamische" – möglich über Demokratie zu reden? Anders formuliert: Gibt es Möglichkeiten dieses Sprachspiel islamisch konnotiert zu üben? Daher „Grammatik".

Worum es uns nicht geht, ist eine Durchmusterung von Gesellschaften und Organisationsformen mit muslimischer Mehrheit danach, ob in ihnen demokratische Prozeduren beachtet werden und welches demokratische Potential vorhanden sein mag. Wissenschaftlich wirklich verwertbare Studien zu diesen Fragen gibt es m. E. nicht[1] – dafür umso mehr Vorurteile.[2]

[1] Bayat (2007) und Sadowski (1993) geben interessante Hinweise auf die Problematik.

[2] Interessante Ausnahmen sind z.B. Howard (2010), Hafez (2009) oder Courbage/Todd (2008), die in unterschiedlicher Weise Parameter von Demokratie und Demokratisierung diskutieren.

Die folgenden Überlegungen stellen ein Gedankenexperiment dar[3] und erheben keinerlei normativen Anspruch, denn ein solcher Anspruch ist islamwissenschaftlich nicht begründbar.[4]

Ein schwieriges Thema

Wenn wir das Thema Demokratie und Islam diskutieren, bewegen wir uns auf einem sehr empfindlichen Grund, der durch zwei Bewegungen in Unruhe versetzt wird: das westliche und auch europäische Vorurteil, das Demokratie als alleiniges Erbe reklamiert. Dazu kam für lange Zeit ein von vielerlei politischen Kräften, auch diversen politisch-islamischen Strömungen instrumentalisiertes Misstrauen der Demokratie gegenüber, das sich u. a. aus der historischen Tatsache speist, dass viele westliche Demokratien auch als Kolonialmächte in der islamisch geprägten Welt präsent waren. Dazu kam die Unterstützung diktatorischer Regime im globalen Süden durch demokratische Regierungen in Europa und anderwärts bis in die Gegenwart hinein. Letzteres demonstrierte ganz gut der Eiertanz der USA und der EU angesichts der jüngsten Umstürze in der arabischen Welt. Paradoxerweise scheinen Teile der europäischen, auch der österreichischen veröffentlichten Meinung jedes Beispiel des Weiterlebens der Strukturen der alten Regime herbeizusehnen. Und gerade diese Umstürze haben eines gezeigt: Der okzidentalistische[5] Hochmut, ein Monopol auf Demokratie zu haben, wird von Menschen, die *auch* Muslime, Musliminnen sind, praktisch als unbegründet erwiesen. Etwas, das auch autoritär gestimmte islamische Kräfte in Probleme bringt, denen zum Teil ein Bündnis mit den Kräften der alten Regime vorteilhafter erscheinen mag.

Ein Paradox der Diskussion zwischen westlichen Monopolisten der Demokratie und muslimischen Skeptikern/Verächtern der Demokratie ist, dass beide sich auf eine literalistische Lektüre des Korans und der Hadithliteratur stützen und die so gewonnenen Ergebnisse als repräsentativ für den Islam nehmen, ohne die Voraussetzungen ihrer Lektüre(n) zu reflektieren (s.u.).

[3] Vgl. Lohlker (2010).

[4] Auch wenn von (neo-)orientalistischer Seite immer wieder eine Demokratieunfähigkeit und Staatsferne der Bevölkerung attestiert wurde (erhellend dazu Sadowski (1993)).

[5] Unter Okzidentalismus wird hier die Hierarchisierung von Kulturen mit Europa an der Spitze und die daraus hervorgehende abendländische Hegemonieproduktion verstanden (Dietze et al. (2009)).

Demokratiebegriffe

An dieser Stelle können wir die Diskussion über Demokratie nicht referieren. Unser Ziel ist auch keine Begründung eines substantialistischen Begriffes von Demokratie, an dem sich islamische Ansätze messen ließen. Damit würden wir genau den Fehler machen, der auch den oben skizzierten Positionen inhärent ist. Wir würden die europäische Erfahrung als Wertmaßstab setzen und damit die bestehenden Hierarchisierungen stützen, nicht die realen Prozesse der Transformation in den Blick nehmen.

Betrachten wir das Thema theoretisch! Wir wollen einige radikaldemokratische Ansätze[6] heranziehen, etwas vom Mainstream abweichende Positionen, die einen klareren Blick auf Konzepte ermöglichen als Mainstreamdiskurse über Demokratie, die häufig legitimatorisch aufgeladen sind.

Zuerst ein kurzer Blick auf Claude Lefort! Lefort[7] definiert das Demokratische im Kontrast zu absolutistischen oder totalitären Regierungformen als dadurch gekennzeichnet, dass der Ort der Macht zu einer *Leerstelle* wird. Diese Leerstelle kann nur temporär gefüllt werden, durch eine symbolische Ganzheit, in der sich die in sich vielfach gespaltene Zivilgesellschaft widerspiegelt und durch die hindurch die verschiedenen gesellschaftlichen Konfliktlagen übersetzt werden. Die Leerstelle ist also ein Ort der symbolischen Repräsentation, der – folgen wir dabei Laclau/Mouffe[8] – ständig umkämpft wird.

Hier können wir Asef Bayats Argument anschließen:

> „A central thrust of my argument is that 'sacred' injunctions are matters of struggle, of competing 'readings'. They are, in other words, matters of history; humans define their truths. The individuals or groups that hold social power can assert and hegemonize those truths."[9]

Akzeptieren wir, dass Muslime und Musliminnen die Möglichkeit haben, solche Kämpfe zu führen,[10] können wir die Frage, die unsere Überlegungen angeregt hat, neu formulieren. Dann lässt sich auch mit Bayat weiter sagen, dass die Frage nach der Vereinbarkeit von

[6] S. im Überblick Heil et al. (2004).
[7] Lefort (1990).
[8] Laclau/Mouffe (1985).
[9] Bayat (2007), 9.
[10] Für eine auf den arabischen Raum fokussierte jüngere Darstellung s. Krämer (2011).

Islam und Demokratie zuerst einmal eine falsche Frage ist. Diese Fragestellung zielt nur auf eine Seite: den Islam. Die höchst komplexe Geschichte und Gegenwart der Demokratie wird ignoriert. Auch vergessen wird, die verschiedenen Kritiken an Defiziten des Demokratiebegriffs einzubeziehen.[11]

Wenden wir uns nun Derridas Begriff der *démocratie à venir* zu![12] Ihm zufolge „ist die Demokratie nur im unentwegten Aufschub ihrer selbst gegeben".[13] Damit wird jede essentielle Bestimmung von Demokratie vermieden, lässt sie sich von niemandem aneignen, mit keiner bestehenden gesellschaftlichen Ordnung identifizieren und damit zur Beurteilung bzw. Verurteilung gesellschaftlicher Entwicklungen heranzitieren.[14]

In dieser Derridaschen Bestimmung können wir einen Begriff der Demokratie finden, der die eingangs genannten okzidentalistischen Hierarchisierungen vermeidet und einen Raum eröffnet, der auch von den Praxen von Muslimen und Musliminnen weltweit gefüllt werden kann.

Ich möchte jetzt nicht auf die Problematik eingehen, dass die Leerstelle im Zentrum der Macht ein antiquiertes Souveränitätsmodell impliziert, das als politisch relevant nur die Initiativen ansieht, die um die Repräsentation des gesellschaftlichen Ganzen streiten. Damit fällt aus dieser Perspektive alles heraus, was gesellschaftliche Transformation vorantreibt (z.B. wiederum die jüngsten Umstürze in der arabischen Welt). Auch dem Derridaschen Begriff ist ein Problem inhärent. Der von ihm geprägte Begriff beruft sich auf den Entzug des Ursprungs und damit auf einen Mangel, der uns auf Absenz verweist, die nur als gesellschaftliches Defizit gedeutet werden kann, eine Deutung, die die gesellschaftlich produktiven Kräfte nicht erfassen kann.

Solche produktiven Kräfte haben wir in der jüngsten Vergangenheit wirken gesehen. In den Bewegungen des Arabischen Frühlings sehen wir zum Teil die Transformationen der gesellschaftlichen Sensibilitäten am Werke, die Asef Bayat als Voraussetzung für Demokratie genannt hat.[15] Diese Veränderungen werden jenseits politischer Machtfragen nicht an Bedeutung verlieren.

[11] Bayat (2007), 9f.
[12] Derrida (2003).
[13] Krause/Rölli (2011), 46.
[14] Krause/Rölli (2011), 46 Fn.20.
[15] Bayat (2009).

Transponieren wir diese Gedanken auf eine globale Ebene, wird als eine der Transformationskräfte erkennbar, dass es denkbar wird und geworden ist, muslimisch *und* demokratisch zu sein. Allein diese simple Möglichkeit beinhaltet eine fundamentale Kritik an hierarchisierten Weltvorstellungen, die allein „dem Westen" das Demokratie-Gen zuerkennen mögen.

Empirisches

Gibt es solche Transformationskräfte wirklich? Werden wir zuerst einmal praktisch! Vorab eine Wiederholung: Natürlich gibt es eine Vielzahl von zeitgenössischen muslimischen Strömungen, die ein absolut autoritäres Staatsverständnis haben und zugleich behaupten, ein Monopol auf das Muslimsein zu haben. Was dazu noch gerne von manchen Nichtmuslimen geglaubt wird, weil es so schön den Vorurteilen entspricht. Aber gibt es anderes? Ich möchte einige empirische Studien erwähnen, die in eine Richtung deuten, die diese Frage positiv beantwortet:

a) das Pew Global Attitudes Project,[16]
b) die Untersuchungen von Jytte Klausen zu europäischen muslimischen Eliten[17] und
c) eine neuere Gallup-Umfrage.[18]

All diese Befragungen zeigen eine deutliche Präferenz, auch in Ländern mit muslimischer Mehrheitsbevölkerung, für demokratische Prozesse. Interessant im Lichte der jüngeren Ereignisse, dass sich im Bericht des Pew Global Attitudes Project zeigt, dass bereits 2006 65% der Befragten in Ägypten Demokratie als bestens für Ägypten geeignet hielten und das nach vielen Jahren, seien wir freundlich, formaldemokratischer Wahlen. Zitieren wir noch einmal den Pew Survey: „Eine Vielzahl von Menschen oder die Mehrheit in jedem muslimischen Land, das untersucht wurde, sagen, dass Demokratie nicht etwas ist, das nur für den Westen da ist und in ihren Ländern funktionieren kann."[19]

Der empirische Befund scheint interessant: Es gibt also genug muslimische Sprecherinnen und Sprecher, die zumindest gewillt

[16] Pew Global Attitudes Project (2006).
[17] Klausen (2005).
[18] Esposito/Mogahed (2007).
[19] Pew Global Attitudes Project (2006).

sind, die Grammatik der Demokratie zu erlernen, Kräfte der Transformation zu werden. Aber lässt sich das damit verbundene Sprachspiel islamisch spielen?

Islam und Herrschaft

Eine allgemein verbreitete Weisheit – und solche Weisheiten sollten wir von Zeit zu Zeit befragen – besagt, dass „der Islam" inhärent theokratisch – oder modernisiert: totalitär – sei. Diese Erkenntnis wird zurückgeführt auf die Zeit des Propheten Muhammad. Er sei eben Religionsgründer und Feldherr, religiöser und politischer Machthaber gewesen, eine Sicht, die von Muslimen durchaus geteilt wird.

Der historisch informierte Blick kann aber solche Theokratien in der muslimischen Welt nicht in sehr viel höherem Maße ausfindig machen, als sie in Europa aufgetreten sind. Ein solcher Blick wird zudem leicht feststellen, dass es „im Islam" keine genau definierte Herrschaftsform gibt.[20]

Blicken wir genauer in die Geschichte! Neben dem Koran gibt es ein zweites wichtiges Dokument aus der Zeit des Propheten Muhammad, die, so möchte ich es nennen, Gemeindeordnung von Medina. Diese Gemeindeordnung, die in vorislamischer Tradition steht, zeigt uns eine deutlich nicht-theokratische Gemeinschaft, die den prophetischen Auftrag lediglich als Besonderheit des Schiedsmannes (*hakim*) ausweist. Es handelt sich im Wesentlichen um einen Pakt, in dem Verpflichtungen zu gegenseitigem Beistand festgehalten werden, die abgesichert werden durch Leistungspflichten von Muslimen und Nichtmuslimen, die gleich sind, ohne grundsätzliche Vorrangstellung der Muslime.[21] Die Gemeindeordnung wurde aber seit dem zweiten Jahrhundert islamischer Zeitrechnung nicht mehr berücksichtigt. Erst seit dem 20. Jahrhundert wird sie als erste Verfassung der Welt von muslimischer Seite gepriesen.

Omar Faroque nennt als entscheidende Entwicklung in der muslimischen Frühzeit eine „Konterrevolution" und die Entwicklung eines Regierungssystems, das tief von den Herrschaftstraditionen des Nahen und Mittleren Ostens beeinflusst war.[22]

[20] Hartmann (2007).
[21] Vgl. Lohlker (2008), 44ff.; Serjeant (1995), (1978) und 1964; Denny (1977).
[22] Faroque (2002); vgl. Al-Azmeh (2001).

Ein wichtiges Element dieser Herrschaftstradition war die Betonung der Legitimation von Herrschaft durch Abstammung vom Propheten oder zumindest aus dem Stammesverband, dem er angehörte, den Quraisch. Aber auch hier gibt es Fluchtlinien. Ein führender Gelehrter des elften Jahrhunderts chr. Z., al-Dschuwaini, genannt Imam al-Haramain, schrieb, dass die Vorbedingung dafür, ein legitimer Herrscher zu sein, nicht mehr mit den Argumenten zu begründen sei, die auf die Zeit des Propheten zurückgehen, also die Abstammung von den Quraisch. Die Organisation der öffentlichen Ordnung und der effektive Schutz des Lebens der Untertanen wurden von großer Wichtigkeit. Die religiöse Legitimation des Herrschers war von geringerer Bedeutung. Der Sultan war der Herrscher, nicht mehr der Kalif.[23] Erlauben wir uns ein kleines Gedankenspiel und ersetzen wir den Sultan durch demokratisch gewählte Repräsentanten, erhalten wir ein durchaus säkulares Konzept.

Wenn wir dann noch einen informierten Blick in die Geschichte islamischen politischen Denkens werfen, sehen wir, dass ein solch säkulares Verständnis von Herrschaft, das sicherlich immer religiös geprägt war, der Normalfall muslimischer Geschichte ist.[24]

Der Historiker Michael Mitterauer argumentierte so auch in seinem in Wien gehaltenen Vortrag[25] über Parlament und Schura, dass es im 19. Jahrhundert keine Probleme gab, als muslimische Herrscher wie der osmanische Sultan, zu Wahlen zur Nationalversammlung aufriefen. Der osmanische Sultan ließ proklamieren, dass es keinen Widerspruch zwischen der Scharia und der Errichtung einer Versammlung gebe, die der Beratung des Herrschers diene. Ähnliche Phänomene finden wir in Ägypten, Tunesien oder im Iran. Im Iran sehen wir von 1905 bis 1911 mit der *maschrutiyyat*, der konstitutionellen Bewegung, eine der wichtigsten transformatorischen Bewegungen des frühen 20. Jahrhunderts, die von der gängigen europäischen Historiographie weitgehend ignoriert wird.

Einer der wichtigsten Begriffe, der aus dieser Periode stammt, ist der der *schura*, der beratenden Versammlung, der in der Gegenwart häufig als Mittel der Legitimation von demokratischen Prozeduren eingesetzt wird,[26] da bereits der erste Nachfolger des Prophe-

[23] Nagel (1988).
[24] Lohlker (2011); vgl. Bauer (2011), 315ff.
[25] Mitterauer (2009).
[26] Badry (1998).

ten, der erst Kalif, von einer beratenden Versammlung bestimmt worden sei.

Seine Analyse der Geschichte der Konzepte von parlamentarischer Demokratie und *schura* beschließt Mitterauer mit der Feststellung, dass es in der Tradition der parlamentarischen Demokratie nichts spezifisch Christliches gebe, das nicht mit dem Islam vereinbar sei. *Schura* bezeichne das allgemeine Prinzip der Beratung, das in den beratenden Versammlungen der christlichen Welt in ähnlichen Formen wie in der muslimischen praktiziert wurde. Die unterschiedliche Entwicklung der politischen Systeme beider Kulturen habe sich nicht aufgrund religiöser Einflüsse ergeben und sei auf andere Ursachen zurückzuführen. Zu irgendeiner Art von Essenz der beiden Religionen, Christentum und Islam, gebe es in der Frage der Demokratie keine Beziehung. Wir können aus dieser kurzen Skizze den Gedanken der islamischen Legitimität beratender Versammlungen als Teil der Grammatik der Demokratie gewinnen.

Ein weiteres Element der Grammatik, das wir benötigen, finden wir in den Diskursen von 'Abdalghani an-Nabulusi, einem der führenden Gelehrten im Damaskus des 18. Jahrhundert, der für die Gleichheit von Muslimen und Nichtmuslimen plädierte. Gehen wir noch einige Jahrhunderte zurück, genauer in das zwölfte Jahrhundert. Dann finden wir einen der bedeutendsten Gelehrten der hanafitischen Rechtsschule, as-Sarakhsi, der genauestens analysiert, dass Muslime wie Nicht-Muslime eine gleichwertige Rechtspersönlichkeit haben, in wichtigen Teilen des Rechtsdenkens.[27] Was können wir hier an Elementen für unsere Grammatik gewinnen? Wir können sagen, die Vorstellung der Gleichheit der Menschen ist islamisch denkbar.

Der bereits von mir zitierte Autor aus Bangla Desh, Mohammad Omar Faroque[28], schreibt:

> „If Muslims find adequate convergence between Islam and democracy, it is not because some or many scholars – Muslims or non-Muslims – think so and that they would like us to tread the path of democracy. Rather, Islamic governance – a constitutional, participatory and accountable form – is essentially based on the consent of the people or those who are governed, and thus democratic. The benefits of accumulated human experience are important to us Muslims as well. However, our interest in Islamic governance, based on people's consent, is

[27] Lohlker (2011).
[28] Faroque (2002).

> not and should not be because the west wants us to follow them or because we need to modernize ourselves; rather, because we need to cherish and uphold consent-based governance, founded on the core principles and values of Islam.“

Also eine eher identitäre Definition von Demokratie im islamischen Sinne. Unser Autor fährt fort:

> „Muslims must also recognize the historical fact that for nearly fourteen centuries the system of governance, though progressive and dynamic compared to the other contemporary societies and civilizations of the time, has been based not on what is popularly described as Khilafat. Since the time to Muawiya, the Khilafat turned into Mulukiyaah (hereditary monarchy). That was an important turning point, because this replacement of Khilafat with Mulukiyyah was actually a ‘counter-revolution’ against the revolution of the Prophet Muhammad. The political legacy that followed and on the basis of which has evolved our current dysfunctional state is rooted in that counter-revolution, not the revolution of the Prophet and the legacy of the Rightly-Guided Caliphs. […]“

Ich hatte bereits über die Konterrevolution gesprochen. Was wir hier finden ist der Rückgriff auf die Zeit des Propheten, als allein gültigen Maßstab. Solche Ursprungserzählungen gehören auch zur Geschichte der europäischen Demokratievorstellungen, sind also keine Spezifität. Fahren wir mit Faroque weiter fort:

> „There is also a constructive role to be played by the non-Muslim world. Whenever Muslims find such convergence with democracy, those among the non-Muslims who care about democracy should desist the characterization that now Muslims are modernizing themselves and deviating from Islam. Such characterization only serves to legitimize and reinforce the radicals and the traditionalists, and their radical/traditional interpretations. Moreover, there is no short-cut to a presumably monolithic, mature democracy. As Graham Fuller writes: ‘[M]odern liberal governance is more likely to take root through organically evolving liberal Islamist trends at the grassroot level than from imported Western modules of ‘instant democracy’.’ Fuller admonishes his fellow westerners: ‘Non-Muslims should understand that democratic values are latent in Islamic thought if one wants to look for them, and that it would not be more natural and organic for the Muslim world to derive contemporary liberal practices from its own sources than to import them wholesale from foreign cultures.’“

Wir sehen den Gedanken der nachholenden Entwicklung am Werke, der zum Gleichziehen der muslimischen Welt führen soll. Es geht also um eine Adaptierung, nicht um eine grundsätzliche Reflexion des Begriffes der Demokratie.

Dieses Argument können wir stärken, wenn wir an Shmuel Eisenstadts überzeugende Darlegung denken, dass es multiple Modernen gibt, nicht nur die eine, europäisch-nordamerikanische Moderne, an der die Welt zu genesen habe.[29] Wir können allerdings die Berufung schwächen, wenn wir auf die These zurückgreifen, dass die Modernisierung des Islams, die „Islamisierung des Islams" (al-Azmeh) eher Probleme aufgeworfen und sie nicht gelöst hat.

Werte und ähnliche Dinge

Es gibt einen Mangel an Demokratie in vielen Staaten mit einer Bevölkerung, die in ihrer Mehrheit formal als muslimisch bezeichnet werden kann. Die Regime dieser Staaten wurden und werden durch europäische Länder unterstützt. Auch nicht viel besser. Die Menschen in Indonesien, Tunesien, Ägypten und in vielen anderen arabischen Staaten zeigen – bei aller Unvollkommenheit –, dass demokratisches Denken in europäisch-nordamerikanischen Kontexten möglich ist. Und dies ist gefährlich. Denn: Was bleibt uns, d.h. den nichtmuslimischen, weißen Europäerinnen und Europäern? Diese Frage wird zunehmend drängender gestellt. Als letzte Verteidigungslinie versuchen die Anhängerinnen und Anhänger der europäischen Exzeptionalität „die Werte" eines imaginierten Europa zu halten, die natürlich unberührt von der Praxis bleiben. Etwas, das man Nichteuropäerinnen und Nichteuropäern sofort vorwirft, wenn sie die Latte der idealen Werte auch nur streifen.

Die Frage, die uns umtreibt – und nicht nur uns –, ist weiterhin, ob es möglich ist, in islamischen Kategorien von Demokratie zu sprechen. Gibt es eine entsprechende Grammatik im islamischen Denken? Ein muslimischer Autor sei noch herangezogen.

Nader Hashemi

Grundsätzlich gibt es keine Inkompatibilität zwischen dem Islam an sich und dem Konzept der Demokratie. Wir finden sogar vor den

[29] Eisenstadt (2000).

jüngsten arabischen Ereignissen ein Beispiel der demokratischen Transformation eines autoritären, „westlich" gestützten Staates mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit in Indonesien, wo bei der *reformasi* islamische Organisationen eine wichtige Rolle gespielt haben. Dazu kommt ein weiteres, entsprechendes Beispiel in der Türkei. Beides sicherlich unvollkommene Beispiele, aber interessante. Mit den Worten Nader Hashemis:

> „Lessons from recent political events in two Muslim majority countries, Indonesia and Turkey, suggests a way out of the core paradox […] liberal democracy requires a form of secularism, yet Muslim democrats have to work within and draw on a political tradition that is rooted in religion. Events in Turkey and Indonesia reveal how Muslim political parties and Islamic intellectuals can contribute to liberal-democratic development. In both cases, democratic contributions have been achieved by Muslim political parties and intellectuals who have undergone a doctrinal shift and developed an indigenous Islamic understanding of secularism that has embraced political pluralism, human rights, and the rules of democratic governance. This indigenization of secularism is a key feature of Muslim political movements in Turkey and Indonesia that sets them apart from the rest of the Muslim world.
>
> The larger theoretical point to be learned from events in Turkey and Indonesia is that shifts in religious doctrine can contribute to political development. Such shifts do not require the privatization of religion; rather, recent empirical evidence has demonstrated that the use of religion in the public sphere […] can significantly contribute to the development and consolidation of liberal democracy, especially in polities where religion is a marker of identity.
>
> In short, religion is a key and often ignored variable in the long and torturous struggle for liberal democracy […]."[30]

Beziehen wir unseren o. g. genannten Befund ein, dass bereits im älteren islamischen Denken ein Zusammenwirken von religiösen und säkularen Logiken festzustellen ist, verwundert Hashemis These nicht mehr. Wie lässt sich dieses Zusammenwirken aber durchhalten? Hier kann uns der von Thomas Bauer (2011) jüngst formulierte Begriff der Kultur der Ambiguität im arabisch-islamischen Kontext (und darüber hinaus) weiterhelfen.

[30] Hashemi (2009).

Ambiguität

Können wir vielleicht in den islamischen gelehrten Traditionen Anknüpfungspunkte struktureller Art finden, die eine solche Ambiguitätstoleranz ermöglichen?

Wenn wir ältere islamische Diskussionen betrachten, finden wir in den Werken der verschiedenen religiösen Wissensdisziplinen ein gemeinsames Element. Die älteren Gelehrten streben vielleicht nach Gewissheit, sind sich aber bewusst, dass sie bestenfalls eine hohe Wahrscheinlichkeit erreichen können. Aus diesem Grunde stehen in einem Kapitel die verschiedenen Meinungen der Gelehrten nebeneinander, ohne dass einer der Meinungen ein absoluter Wert zugeschrieben wird. Sie werden höchstens als bekannt (*mashhur*) oder richtiger (*asahh*) bezeichnet. Damit sind sie relativ frei für den Anschluss neuer Kettenglieder an die bereits bestehenden semiotischen Verkettungen.[31]

Dieser traditionellen Epistemologie stehen die Diskursformationen des modernen islamischen Denkens diametral entgegen. Wir sehen dort ein Beharren auf einer einzigen homogenen Wahrheit, die rückprojiziert wird in die Zeit der frühen islamischen Gemeinschaft, in der die Reinheit einer Meinung festgestellt wird, die *clare et distincte* im Descarteschen Sinne ist. Die Ausführungen der modernistischen Strömungen, welcher Art auch immer, demonstrieren zumeist eine völlige Ignoranz der hochentwickelten älteren gelehrten Diskussionen und deren hochentwickelter Begriffsapparate, die von einer grundlegenden Anerkennung von Pluralität geprägt ist.

Diese Vernichtung der Vielfalt[32] scheint mir problematischer als jeder scheinbare Modernisierungserfolg, der eine der wichtigsten Voraussetzungen demokratischen Denkens vernichtet: die Fähigkeit, Pluralität auszuhalten.

Wichtige Elemente einer islamischen Grammatik der Demokratie sind vorhanden, können wir aus unserem Experiment folgern. Es kommt darauf an, dürfen wir mit Bayat schließen, diese Grammatik auch zu benutzen.

[31] Vgl. Lohlker (2011).

[32] Feyerabend 2005.

Literatur

Al-Azmeh, Aziz (2001): *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Polities*. London: I. B. Tauris.

Badry, Roswitha (1998): *Die zeitgenössische Diskussion um den islamischen Beratungsgedanken (šura) unter dem besonderen Aspekt ideengeschichtlicher Kontinuitäten und Diskontinuitäten*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Bauer, Thomas (2011): *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin: Insel Verlag.

Bayat, Asef (2009): "Democracy and the Muslim World: the "Post-Islamist" Turn", online unter http://www.opendemocracy.net/article/democratising-the-muslim-world (Zugriff am 12.11.2011).

Bayat, Asef (2007): *Islam and Democracy. What is the Real Question?* Amsterdam: Amsterdam University Press.

Courbage, Youssef/Todd, Emmanuel (2008): *Die unaufhaltsame Revolution*. München u.a.: Piper.

Denny, Frederick (1977): "Umma in the Constitution of Medina", in: *Journal of Near Eastern Studies* 36, 39-47.

Derrida, Jacques (2003): *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Dietze, Gabriele/Brunner, Claudia/Wenzel Edith, Hg. (2009): *Kritik des Okzidentalismus*. Bielefeld: transcript.

Eisenstadt, Shmuel N. (2000[2]): *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist: Velbrück.

Esposito, John L./Mogahed, Dalia, Hg. (2007): *Who speaks for Islam? What a billion Muslims really think*. New York, NY: Gallup Press.

Faroque, Omar (2002): "Islam and Democracy. Perceptions and Misperceptions", online unter http://www.globalwebpost.com/farooqm/writings/islamic/democracy.htm (Zugriff am 14.07.2009).

Feyerabend, Paul (2005): *Die Vernichtung der Vielfalt: Ein Bericht*. Wien: Passagen.

Hafez, Kai (2009): *Heiliger Krieg und Demokratie: Radikalität und politischer Wandel im islamisch-westlichen Vergleich*. Bielefeld: transcript.

Hartmann, Angelika (2007): "Kalifat und Herrschaft im Islam. Erinnerung an Vergangenes und Zukünftiges", in: dies. (Hg.): *Geschichte und Erinnerung im Islam*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 223-242.

Hashemi, Nader (2009): *Islam, Secularism, and Liberal Democracy. Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*. Oxford: Oxford University Press.

Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hg.) (2004): *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*. Darmstadt: WBG.

Howard, Philipp N. (2010): *The Digital Origins of Dictatorship and Democracy: Information Technology and Political Islam*. New York, NY: Oxford University Press.

Klaussen, Jytte (2005): *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*. Oxford: Oxford University Press.

Krämer, Gudrun (2011): *Demokratie im Islam: Der Kampf für Freiheit und Toleranz in der arabischen Welt*. München: Beck.
Krause, Ralf/Rölli, Marc (2011): *Mikropolitik. Eine Einführung in die politische Philosophie von Gilles Deleuze und Félix Guattari*. Wien/Berlin: Turia + Kant.
Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (1985): *Hegemonie und radikale Demokratie*. Wien: Passagen.
Lefort, Claude (1990): "Menschenrechte und Politik", in: Ulrich Rödel (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 293-297.
Lohlker, Rüdiger (2011): *Islamisches Recht*. Wien: facultas/wuv.
Lohlker, Rüdiger (2010): "Democracy and Islam", in: Richard Potz/Hafner, Astrid/Kroissenbrunner, Sabine (Hg.): *State, Law and Religion in Pluralistic Societies – Austrian and Indonesian Perspectives*. Göttingen: Vienna University Press, 201-205.
Lohlker, Rüdiger (2008): *Islam. Eine Ideengeschichte*. Wien: facultas/wuv.
Mitterauer, Michael (2009): *Parlament und Schura. Demokratieentwicklung in Europa und der islamischen Welt: Ratsversammlungen und Demokratieentwicklung in Europa und der islamischen Welt*. Wien: Picus.
Nagel, Tilman (1988): *Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert*. München: Beck.
Sadowski, Yahya (1993): "The New Orientalism and the Democracy Debate", in: *Middle East Report* 183, 14-21 und 40.
Serjeant, R. B. (1995): "Sunnah, Qur'ān, 'Urf", in: Christopher Toll/Jakob Skovgaard-Petersen (Hg.), *Law in the Islamic World*, Kopenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 33-49.
Serjeant, R. B. (1978): "Sunnah Jāmi'ah, pacts with the Yathrib Jews, and the Tahrīm of Yathrib: analysis and translation of the documents comprised in the so-called 'Constitution of Medina'", in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41, 1-42.
Serjeant, R. B. (1964): "The Constitution of Medina" in: *Islamic Quarterly* 8, 3-16.
The Pew Global Attitudes Project (2006): "The Great Divide: How Westerners and Muslims View Each Other", online unter http://pewglobal.org/reports/display.php?ReportID=253 (Zugriff am 4. 12. 2009).

Zivilgesellschaftliches Engagement öffentlicher Religionen. Praxisberichte

Jüdische Identität im Wien des 21. Jahrhunderts. Reflexionen über die Ausstellung „Jude Sein. Vienna Jewish Identity Project“ im Jüdischen Museum Wien

Gabriele Kohlbauer-Fritz

Zum Begriff Identität

Der heute so populäre Begriff Identität war ursprünglich eine in der Sprache der Philosophie, Logik und Mathematik gebräuchliche Kategorie. Erst im 20. Jahrhundert wurde er zunehmend auch für psychologische und soziologische Theorien herangezogen, um die Entwicklung des Einzelnen und seine Beziehung zur Gesellschaft zu beschreiben. Die Diskussion wurde durch das Werk des Psychoanalytikers Erik H. Eriksons angeregt, der Identität als Kategorie bezeichnete, die die Persönlichkeitsentwicklung des Individuums vom Übergang der Pubertät ins Erwachsenenalter bestimmt. Erikson stellte aber auch fest, dass sich der Begriff Identität nicht wirklich exakt definieren lässt. Letztlich sei er ein „Ausdruck für etwas, das ebenso unergründlich als allgegenwärtig ist.“[1] Dass Identität schwer rational erklärbar ist und eher im Bereich der Gefühlsebene wahrgenommen wird, meinte auch sein berühmter Vorgänger Sigmund Freud[2], der sich in einer Rede vor dem Verband der israelitischen Humanitätsvereine *B'nai B'rith* zu seinem Selbstverständnis als Jude

[1] Erikson (1970), 7.

[2] Erikson war zwar kein direkter Schüler Sigmund Freuds, hat aber bei dessen Tochter Anna Freud studiert.

äußerte: „Was mich ans Judentum band, war – ich bin es schuldig, zu bekennen – nicht der Glaube, auch nicht der nationale Stolz, denn ich war immer ein Ungläubiger, bin ohne Religion erzogen worden, wenn auch nicht ohne Respekt vor den ‚ethisch' genannten Forderungen der menschlichen Kultur. Ein nationales Hochgefühl habe ich, wenn ich dazu neigte, zu unterdrücken mich bemüht, als unheilvoll und ungerecht, erschreckt durch die warnenden Beispiele der Völker, unter denen wir Juden wohnen. Aber es blieb genug anderes übrig, was die Anziehung des Judentums und der Juden unwiderstehlich machte; viele dunkle Gefühlsmächte, um so gewaltiger, je weniger sie sich in Worte erfassen ließen, ebenso wie die klare Bewußtheit der inneren Identität, der gleichen seelischen Konstruktion. Und dazu kam bald die Einsicht, da ich nur meiner jüdischen Natur die zwei Eigenschaften verdankte, die mir auf meinem schwierigen Lebensweg unerläßlich geworden waren. Weil ich Jude war, fand ich mich frei von vielen Vorurteilen, die andere im Gebrauch ihres Intellekts beschränkten, als Jude war ich dafür vorbereitet, in die Opposition zu gehen und auf das Einvernehmen mit der ‚kompakten Majorität' zu verzichten."[3]

In der Ansprache an seine Logenbrüder drückte Sigmund Freud aus, was viele andere jüdische Intellektuelle seiner Zeit wahrscheinlich ähnlich empfanden. Die religiöse Bindung an das Judentum war erodiert und man versuchte, sie durch kulturelle oder allgemein humanistische Werte zu ersetzen.[4] So gesehen ist der Boom an Identitätsdebatten, der um die Zeit des *Fin de Siècle* verstärkt auftrat und im Grunde genommen bis heute andauert, auch Ausdruck einer Identitätskrise.

Jüdische Identität vor der Aufklärung

Historisch betrachtet stellt sich die Frage nach Identität in einer Gesellschaft vor der Aufklärung, in der jedes Mitglied seinen fix zugewiesenen, mehr oder minder unveränderbaren Platz einnahm und ihm dieses Korsett weniger Freiheit, dafür aber mehr Sicherheit

[3] Freud, Sigmund (1926). Freud, der selbst auch ein Logenbruder war, konnte bei seiner Geburtstagsfeier in der Loge auf Grund einer Erkrankung nicht persönlich dabei sein.

[4] Auch die Gründung des ersten jüdischen Museums in Wien im Jahr 1895 zeugt, wie im Hauskatalog des Museums formuliert ist, von „der Auseinandersetzung mit jüdischer Identität im Spannungsfeld zwischen gesellschaftlicher Akkulturation und Nostalgie gegenüber Formen des traditionell religiösen Lebens in der Vergangenheit." Krohn (2006).

bot, erst gar nicht. Für das Judentum bedeutete dies, wie Michael A. Meyer schreibt, dass es eine Übereinstimmung zwischen Familie und Gesellschaft gab und die Eltern den Kindern „dieselben Werte einprägten, die sie selbst verinnerlicht hatten, als sie heranwuchsen. Werte, die eine geistig selbstgenügsame jüdische Gesellschaft gebildet hatte.“[5] Zwar gab es im Judentum immer verschiedene Ausrichtungen, die sich mitunter auch bekämpften, wie die Auseinandersetzungen zwischen *Chassidim* und *Mitnagdim* in Osteuropa zeigten[6], doch geschah dies alles innerhalb des Rahmens, den die Religion vorgab. „Vielfalt ist in der jüdischen Geschichte so alt wie das Exil“[7], schreibt auch der israelische Sozialwissenschaftler Shlomo N. Eisenstadt in seiner Analyse über die Entwicklung jüdischer Identität. Doch während die jüdischen Gemeinden in den christlichen und islamischen Staaten über die Jahrhunderte zwar unterschiedlichen rechtlichen, politischen und wirtschaftlichen Bedingungen ausgesetzt waren und sich Brauchtum und Kultur sehr mannigfaltig entwickelten, war die *Halacha* mit ihren Vorschriften, Gebeten und Riten die uneingeschränkte Grundlage jüdischen Lebens. Judentum und Religion waren untrennbar miteinander verbunden, eine Verbindung, die erst am Vorabend der Moderne aufzuweichen begann.

Jüdische Identität im Spannungsfeld zwischen Assimilation, Antisemitismus, Zionismus und Sozialismus

Aufklärung und Säkularisierung ermöglichten den Juden die Teilhabe an der bürgerlichen Gesellschaft, stellten sie aber gleichzeitig vor die Aufgabe, ihr jüdisches Selbstverständnis zu hinterfragen und neu zu definieren. Assimilation, Zionismus und Sozialismus in ihren unterschiedlichen Ausprägungen gehörten zu den großen gesellschaftspolitischen Strömungen, die breite Teile des Judentums im Ausgang des 19. Jahrhunderts erfassten und auch die Frage nach der jüdischen Identität virulent werden ließen.

[5] Meyer (1992), 13.

[6] *Chassidim* nennt man die Anhänger einer mystisch geprägten Strömung im Judentum, während die *Mitnagdim* die rationale, streng rabbinische Ausrichtung vertraten. Die Entstehung des Chassidismus in Osteuropa um die Mitte des 18. Jahrhunderts war einerseits durch äußere Umstände wie Pogrome, Kriege und die damit einhergehende Verarmung breiter Schichten bedingt, andererseits aber auch durch eine innerjüdische Krise, die durch die gescheiterten messianischen Bewegungen um Schabbatai Zwi und Josef Frank hervorgerufen wurde.

[7] Eisenstadt (1978), 4.

Die größte Katastrophe des 20. Jahrhunderts, die *Schoa*, bildet heute ein wesentliches Element in der Diskussion um jüdische Identität. Ebenso ist die Gründung des Staates Israel, der selbst für die in der Diaspora lebenden Juden relevant ist, gleichgültig ob sie dem jüdischen Staat positiv oder kritisch bis ablehnend gegenüber stehen, identitätsstiftend.

„Die Aufklärung lud Juden ein, sich mit einer größeren Welt über die Grenzen des Judentums hinaus zu identifizieren. Der Antisemitismus, der die Juden ablehnte, hatte eine zwiespältige Wirkung, indem er jüdische Bindungen einerseits stärkte, andererseits schwächte. Der Zionismus brachte, obwohl auch er zu Spaltungen führte, die modernen Juden für ein gemeinsames Ziel zusammen," zählt Michael A. Meyer die drei Hauptelemente auf, die „die moderne jüdische Identität bis zur Gegenwart hin immer neu und anders geprägt haben und dies wahrscheinlich auch in Zukunft tun werden"[8].

Auf der Suche nach Identität im Zeitalter der Globalisierung

Meyers Buch zur *Jüdischen Identität in der Moderne* erschien erstmals 1990 in den USA. Inzwischen sind weitere 20 Jahre vergangen und die gesellschaftlichen Entwicklungen und Umbrüche schreiten in einem immer schnelleren Tempo voran. Mobilität und Flexibilität gelten als unabdingbare Voraussetzungen, um in einer Gesellschaft überleben zu können, in der Informationen jederzeit und überall abrufbar sind und in der von Einzelnen oft verlangt wird, rund um die Uhr verfügbar zu sein. Durch neue Formen der Kommunikation wie Facebook, Twitter und andere wird zwar einerseits mehr kommuniziert als je zuvor, andererseits lockern sich soziale Bindungen und Strukturen. „Die Globalisierung, eine Allzweckchiffre für alles Mögliche, vom Internet bis zum Weltmarkt, hat das Leben der Menschen in einer Weise durcheinandergewirbelt, die für ihre Eltern oder Großeltern unvorstellbar gewesen wäre. Was jahrzehnte-, jahrhundertelang vertraut gewesen war und Bestand hatte, gerät heute zunehmend in Vergessenheit"[9], schreibt der britische Historiker Tony Judt in seinem Essay über *Die Welt, die wir aus den Augen verloren haben*, eine Tatsache, die sich auf jeden einzelnen Menschen, seine

[8] Meyer (1992), 15-16.
[9] Judt (2011), 13.

Selbstwahrnehmung und seine Positionierung in der Gesellschaft auswirkt. Einer von globalen Transformationen und ständigem Wandel geprägten, immer weniger durchschaubaren Welt steht das Bedürfnis des Individuums nach Sicherheit, Geborgenheit, Überschaubarkeit und Besonderheit gegenüber, vielleicht einer der Gründe, warum die Suche und Sehnsucht nach Identität aktueller denn je ist. Eine Reaktion auf die Angst vor der *Welt, die wir aus den Augen verloren haben* ist möglicherweise die Flucht in Fundamentalismen jeglicher Art, seien diese nun religiös oder anderweitig ideologisch begründet. Ein anderer biologistischer Ansatz macht sich auf die Suche nach Identität in den Genen. Welch absurde Auswüchse dieses Phänomen annimmt, zeigt sich anhand diverser Anbieter im Internet, die für einen Kostenbeitrag und eine Speichelprobe behaupten, sie könnten die genetische Abstammung von keltischen, indianischen, jüdischen oder sonstigen Vorfahren nachweisen. „Mit etwas Glück findet sich sogar der Nachweis auf das sagenumwobene Cohen-Gen, sprich der Hinweis darauf, dass Mann/Frau der jüdischen Oberschicht angehört und sich in der messianischen Zeit Hoffnung auf eine gehobene Stelle im Tempel machen darf", heißt es in einem ironischen Beitrag zu diesem Thema von Mirjam Lübke im Internet.[10] Dieser pseudowissenschaftliche Ansatz kann dem komplexen Thema von Identität natürlich keinesfalls gerecht werden. Man könnte ihn allenfalls unter der Rubrik „Geschäftemacherei" einordnen. Gleichzeitig ist es aber auch erschreckend, dass es den Markt für und somit auch das Bedürfnis nach solch simplen Zuordnungen überhaupt gibt.

Vienna Jewish Identity Project. Zur Genese einer Ausstellung

Um jüdische Identität heute in Wien ging es in einer Ausstellung des Fotografen Peter Rigaud unter dem Titel *Jude sein. Being Jewish. Vienna Jewish Identity Project*, die 2011 im Jüdischen Museum Wien gezeigt wurde.[11] Das Projekt versuchte, sich dem Thema auf mehreren Ebenen zu nähern. Es sollten möglichst viele Faktoren einbezogen werden, die Identität ausmachen. Peter Rigaud porträtierte Wiener Juden und Jüdinnen quer durch die Generationen und mit den unterschiedlichsten weltanschaulichen, religiösen, sozialen und kulturellen Ein-

[10] Lübke (o.J.).

[11] Für die im Folgenden gebrachten Zitate vgl. den Ausstellungskatalog: Kohlbauer-Fritz (2011).

stellungen. Unter den Porträtierten waren Menschen, die nach 1938 aus Wien vertrieben wurden und noch heute im Exil in Israel oder in den USA leben, andere, deren Wurzeln in Wien oder im ehemaligen Österreich-Ungarn liegen, Juden, die zumeist in den 1970er Jahren aus den Ländern der ehemaligen Sowjetunion und oft über Umwege nach Österreich eingewandert sind und sogar ein in Jamaica geborener Jude.

Die jüdische Gemeinde nach 1945

Dabei muss angemerkt werden, dass die jüdische Gemeinde in Wien heute ganz anders zusammengesetzt und viel kleiner, aber dennoch nicht weniger vielfältig ist als die Vorkriegsgemeinde. Diese war nach Warschau und Budapest die drittgrößte jüdische Gemeinde in Europa. Während vor 1938 ca. 185.000 Juden in Wien lebten, die ab der Mitte des 19. Jahrhunderts vor allem aus den verschiedenen Ländern der österreichisch-ungarischen Monarchie nach Wien zuwanderten,[12] zählt die Gemeinde heute knapp 8000 Mitglieder. Nach der *Schoa* kamen nur wenige aus Österreich vertriebene Juden nach Wien zurück, doch Überlebende aus anderen Ursprungsländern, vor allem aus Osteuropa ließen sich in Wien nieder und bildeten den Kern für eine neue Gemeinde. Auch nach dem Ungarn-Aufstand 1956 und nach dem Prager Frühling 1968 kamen Juden nach Wien. Einen großen Zuwachs erfuhr die Israelitische Kultusgemeinde Anfang der siebziger Jahre, als viele Juden aus der Sowjetunion über Wien nach Israel auswanderten und manche hier blieben. Eine wichtige Rolle spielen die aus Usbekistan und Tadschikistan zugewanderten Bucharen, die dem sefardischen Ritus folgen und eine eigene Synagoge und verschiedene kulturelle und soziale Vereine betreiben.[13] Trotz der geringen Anzahl an Mitgliedern sind innerhalb der Gemeinde die verschiedensten religiösen Ausrichtungen vertreten, von ultraorthodoxen und chassidischen Gruppen bis zur Reformbewegung *Or*

[12] Eine Sonderstellung in Wien hatte eine Gruppe von sefardischen Juden aus dem osmanischen Reich, die nach den Friedensverträgen zwischen den Habsburgern und den osmanischen Herrschern, ab dem frühen 18. Jahrhundert das Recht erhielten, sich als osmanische Untertanen in Wien niederzulassen und Handel zu treiben. Sie bildeten eine eigene Gemeinde und hatten eigene sefardische Bethäuser, zuletzt den *Türkischen Tempel* in Wien, ein architektonischer Prachtbau, der wie die meisten Wiener Synagogen im Novemberpogrom zerstört wurde. Vgl. dazu: Heimann-Jelinek et al. (2010).

[13] Zur Geschichte der Wiener jüdischen Gemeinde nach 1945 vgl.: Embacher (1995); Adunka (2000); Lapin (2002).

Chadasch. Neben dem Stadttempel, der als einzige Synagoge Wiens – aufgrund seiner in einen Häuserkomplex eingebundenen Lage im Ersten Bezirk – zwar im Novemberpogrom 1938 verwüstet, aber nicht niedergebrannt wurde, gibt es in Wien heute noch einige kleinere Bethäuser. Ferner wurden in den letzten Jahrzehnten Institutionen wie die *Zwi Perez Chajes Schule*, die *Lauder Chabad Schule*, das sefardische Zentrum, das Maimonides-Zentrum (Jüdisches Altersheim), der Verein *Esra* (Therapiezentrum für Holocaust-Überlebende), das Jüdische Berufliche Bildungszentrum (JBBZ) und das Sportzentrum des Vereins *Hakoah* gegründet. Ein breites kulturelles Angebot, das zum Teil von der Israelitischen Kultusgemeinde selbst organisiert wird, zum Teil aber auch auf andere institutionelle oder private Initiativen zurückgeht, ist für ein jüdisches wie auch nichtjüdisches Publikum gleichermaßen attraktiv. Nicht zuletzt hat die Gründung des Jüdischen Museums auf Initiative des Wiener Bürgermeisters Helmut Zilk Ende der 1980er Jahre und die Errichtung des Holocaust-Mahnmals von Rachel Whiteread am Judenplatz dazu beigetragen, jüdische Geschichte und Kultur im Stadtbild sichtbarer zu machen und als einen wesentlichen Teil der Wiener Geschichte zu präsentieren.

Orte der Erinnerung und Menschen als identitätsstiftende Momente

Im Rahmen seines Fotoprojektes porträtierte Peter Rigaud nicht nur deklarierte Mitglieder der Wiener jüdischen Gemeinde, sondern auch Menschen, die eine jüdische Identität für sich beanspruchen, auch wenn sie halachisch[14] gesehen nicht als Juden gelten. Eine wichtige Rolle spielte dabei die Interaktion zwischen Fotograf und Modell. Manche der Fotos wirken inszeniert, andere sind schlichte Porträtfotos. Wichtig war, dass die Porträtierten selbst bestimmten, wie und wo sie fotografiert werden wollten. So forderte Peter Rigaud seine Modelle auf, für die Aufnahmen einen Ort zu wählen, der eine besondere Bedeutung für sie habe, eine Methode, die zu vielen interessanten Schauplätzen führte. Der ehemalige Herausgeber der *Jerusalem Post* und heute zwischen Wien und Jerusalem hin und her pendelnde Ari Rath entschied sich für seine ehemalige Volksschule in der Grü-

[14] Laut der *Halacha* gilt als Jude, wer eine jüdische Mutter hat, beziehungsweise wer zum Judentum konvertiert ist.

nentorgasse, die in den 1930er Jahren von vielen jüdischen Kindern besucht wurde und heute eine typische Wiener Schule mit Kindern unterschiedlicher Herkunft ist. Seine damalige Lehrerin Marie Blesson hat er als besonders liebevoll und gerecht in Erinnerung. Die Büroangestellte Sabine Schwitz ließ sich in den Räumen der jüdischen Jugendbewegung *Shomer Hatzair* fotografieren, wo sie in ihrer Jugend viel Zeit verbrachte und wesentlich in ihrer jüdischen Identität geprägt wurde. Die Generalsekretärin des Österreichischen Nationalfonds Hannah Lessing wählte die Jüdische Hochschülerschaft als Ort der Erinnerung, der sie in ihrer jüdischen Identität bestärkte. Der Chemiker Wladimir Fried ließ sich vor der Buchhandlung Lhotzky im zweiten Bezirk fotografieren, in der er eine seiner intellektuellen Heimaten gefunden hat. Gleich nebenan liegt der Obst- und Gemüseladen der Familie Niyazow, wo sich Mutter und Tochter porträtieren ließen. Viele Fotos entstanden im beruflichen Umfeld der Beteiligten, im Lieblingskaffeehaus, in ihrer Wohnung, in einem Hotelzimmer oder einfach in der Stadt.

Ein weiterer Aspekt des *Vienna Jewish Identity Project* bestand darin, die Porträtierten jeweils eine weitere Person nennen zu lassen, die fotografiert werden sollte und dies zu begründen. So wünschte sich der Filmproduzent Eric Pleskow ein Foto von Ari Rath, den er erst vor wenigen Jahren in Wien kennen gelernt hatte, obwohl sie als Kinder im selben Grätzel in Wien aufwuchsen, im Liechtensteinpark spielten und sogar im selben Tennisklub eingeschrieben waren. Die beiden sind mittlerweile gute Freunde geworden und haben, wie Ari Rath in einem Brief meint, „viele Jahre nachzuholen“.

Edek Bartz, im Exil in Karaganda geboren, in Polen aufgewachsen und in den fünfziger Jahren nach Wien gezogen, ist heutzutage in der österreichischen und internationalen Kulturszene fest verankert. Sein Wunschfotopartner war der New Yorker Musiker John Zorn, mit dem er sich über die jüdische Musikavantgarde verbunden fühlt. Diese Verbindung spiegelt sich in den entstandenen Porträts wider: Das eine zeigt Edek Bartz in seinem Wiener Stammklub, dem *Fluc*, das andere John Zorn in seinem Klub in New York.

Die Journalistin Susanne Scholl wünschte sich ein Porträt ihrer Mutter Dorothea Scholl, da „sie eine Vertreterin jenes atheistischen jüdischen Wiens der Vorkriegszeit ist, das kaum noch existiert“.

Peter René Perez, ein Wiener Jude sefardischer Herkunft, dessen Vater nach dem Ersten Weltkrieg aus Bulgarien nach Wien zuwanderte, und der die *Schoa* mit seiner Familie unter schwierigsten

Bedingungen in Frankreich überlebte, entschied sich für ein Foto von Marie Thérèse Escribano, die zwar keine Jüdin, aber doch in der jüdischen Kultur zu Hause ist und als eine der bedeutenden Interpretinnen sefardischer Musik gilt. Auch über seine spanische Identität, der er sich als Sefarde verpflichtet fühlt, sieht er eine Beziehung zu Marie Thérèse Escribano, die als Tochter eines spanischen Republikaners und einer Belgierin in Paris geboren und in der Welt zu Hause ist, ein Schicksal, das durchaus als jüdisch gelten kann.

Interviews mit den am Projekt Beteiligten

Eine zusätzliche Dimension erhielt das Fotoprojekt durch Interviews mit den Beteiligten, die ihre Sicht jüdischer Identität darlegten. Wie manche zugaben, war es nicht leicht, eine Antwort zu finden. Am einfachsten und klarsten zu beantworten ist die Frage nach jüdischer Identität für religiöse Menschen. „Jüdische Identität ist für mich selbstverständlich, weil ich von Geburt an Jüdin bin und von einer Rabbinerfamilie abstamme“, schreibt Malka Kohn in ihrem Interview, eine Haltung, die auch von anderen fest in der jüdischen Tradition verankerten Juden und Jüdinnen geteilt wird. Sie sehen das Wesen ihres Judentums in der Einhaltung der rituellen Lebensweise, dem Feiern der Festtage im Jahreszyklus und in der Weitergabe des Judentums an ihre Kinder.

Komplizierter ist die Frage nach jüdischer Identität für säkular orientierte Menschen. Ihr Jude-Sein ist vor allem von ethischen und kulturellen Werten geprägt. „Jüdische Identität hat für mich nichts mit Religiosität, sehr wohl aber mit Geschichte und Herkunft zu tun. Daher bedeutet für mich jüdisch zu sein, auch wachsam zu sein und rechtzeitig Widerstand zu leisten“, schreibt Dwora Stein in ihrem Beitrag. Wladimir Fried formuliert: „Das Jüdische an mir ist die Geisteshaltung, der hohe Stellenwert der Bildung, die Freude am Lesen….das Messianische, die Lust am Witz. Die Fähigkeit, Probleme dialektisch anzusehen, wie auch das Rebellische, das Unangepasste.“

Die Schriftstellerin Julya Rabinowich, die mit ihren Eltern in den 1970er Jahren aus der Sowjetunion nach Wien kam, sieht ihr Judentum als „Yin und Yang, getragen von Vorurteilen positiver und negativer Art, in seiner Ganzheit als Ergebnis, dass ich mich immer für Minderheiten aller Art eingesetzt habe und das Gefühl von überall und nirgends“.

Bewusst für das Judentum entschied sich Hannah Lessing, die als Tochter eines jüdischen Vaters und einer nichtjüdischen Mutter bis zum achten Lebensjahr ohne Religion aufwuchs: „Ab dem Moment, wo ich am jüdischen Religionsunterricht teilgenommen habe, habe ich gespürt, was mir in meiner Kindheit gefehlt hat. Unsere Familie hat nach dem Übertritt gar nicht jüdischer gelebt, aber ich habe mich einfach zu Hause in der Religion gefühlt. Ich bin in die Synagoge gegangen und zu jüdischen Jugendorganisationen und meine Bindung an Israel hat sich extrem stark entwickelt."

Die Schriftstellerin Eva Menasse, ebenfalls Tochter eines jüdischen Vaters und einer nichtjüdischen Mutter, beantwortet die Frage nach jüdischer Identität mit einer Gegenfrage: „Das würde ich wirklich gerne selber wissen! Ich kann immer nur schwach antworten, dass die Geschichte meines Vaters und seiner Familie ein Teil von mir ist, dass ich mich als Teil dieser Geschichte begreife. Dass das in mir offenbar ein Interesse für bestimmte Themen und ein Engagement in bestimmte Richtungen geweckt hat. Da ich kein religiöser Mensch bin, ist ein Übertritt nie in Frage gekommen. Das wäre, trotz aller Mühen, für die Selbstvergewisserung natürlich sehr bequem gewesen."

Der Verzicht, sich auf eine eindeutige Identität festzulegen, bedeutet in einem gewissen Sinn auch den Verzicht auf Sicherheit und Klarheit. Dabei ist wahrscheinlich die „unklare, verwickelte Identität" wie Eva Menasse es ausdrückt, ein Zustand, den heute viele Menschen, ob Juden oder Nichtjuden, ähnlich empfinden. Wie schon erwähnt, ist es das subjektive Gefühl des Verlustes von Sicherheit, das viele Menschen dazu veranlasst, sich auf die Suche nach ihrer möglichen Identität zu machen. Niemand hat den Zustand der Identitätskrise und des gesellschaftlichen Orientierungsverlustes so klar ausgedrückt, wie Robert Musil in seinem Roman *Der Mann ohne Eigenschaften*: „Denn ein Landesbewohner hat mindestens neun Charaktere, einen Berufs-, einen National-, einen Staats-, einen Klassen-, einen geografischen, einen Geschlechts-, einen bewussten, einen unbewussten und vielleicht noch einen privaten Charakter; er vereinigt sie in sich, aber sie lösen ihn auf, und er ist eigentlich nichts als eine kleine, von diesen vielen Rinnsalen ausgewaschene Mulde, in die sie hinein sickern und aus der sie wieder austreten, um mit andern Bächlein eine andere Mulde zu füllen. Deshalb hat jeder Erdbewohner auch noch einen zehnten Charakter, und dieser ist nichts als die passive Phantasie unausgefüllter Räume; er gestattet dem Menschen

alles: nur nicht das eine: das ernst zu nehmen, was seine mindestens neun andern Charaktere tun und was mit ihnen geschieht; also mit anderen Worten, gerade das nicht, was ihn ausfüllen sollte“[15].

Demnach kann Identität nur als Fluss verstanden werden, nie als Status. Wie aus dem oben angeführten Zitat aus dem *Mann ohne Eigenschaften* hervorgeht, hat jeder Mensch mehrere „wirkliche“ aber auch „mögliche“ Identitäten, die im ständigen Austausch miteinander, manchmal auch im Widerstreit gegeneinander stehen und sich stetig verändern. Die Ausstellung *Vienna Jewish Identity Project* hat versucht, sich der Frage Jüdischer Identität anzunähern, in dem sie die Teilnehmer vor allem selber zu Wort kommen ließ. Obwohl nur 42 Personen an dem Projekt beteiligt waren, zeigt es doch eine große Fülle von Facetten zur Frage nach jüdischer Identität und nach Identität ganz allgemein. „Da es auf die Fragen ‚Wer ist Jude?‘ oder ‚Was heißt es, Jude zu sein?‘ keine einfachen Antworten gibt, vereint heute die Frage selbst die ganze jüdische Welt – auch die orthodoxen Gemeinden. So erhielt das jüdische Leben ein neues, paradoxes Element – nämlich die wachsende Vielfalt dessen, was in traditionellen Begriffen als Irrglaube mit ketzerischen Anwandlungen bezeichnet werden würde, was aber zum Thema ständig wachsender gemeinsamer Beobachtung und Bewusstwerdung innerhalb der jüdischen Gemeinde wurde“,[16] meint auch Shlomo N. Eisenstadt. Man kann auf vielerlei Art und Weise Jude sein. Das ist eine der zentralen Botschaften, die die Ausstellung im Jüdischen Museum vermittelt. Was jüdische Identität bedeutet, kann nur individuell beantwortet werden. Keinesfalls jedoch ist dies eine Kategorie, die von außen bestimmt werden kann.[17]

[15] Musil (1988), 34.

[16] Eisenstadt, Shlomo (1978), 11-12.

[17] Vgl. auch den sehr kritischen Beitrag von Ernst H. Gombrich, anlässlich eines Symposiums zur Rolle des Judentums für die Bildende Kunst im Wiener *Fin de Siècle*, das 1996 in der liberalen Synagoge von St. John's Wood in London stattfand. Gombrich behauptete in seinem Beitrag, dass „der Begriff der jüdischen Kultur von Hitler und seinen Vor- und Nachläufern erfunden wurde“ und er warnte davor, diesen Mythos aufzugreifen, auch wenn man ihn philosemitisch uminterpretiere. Siehe Brix (1997), S. 11.

Literatur

Adunka, Evelyn (2000): *Die vierte Gemeinde. Die Wiener Juden in der Zeit von 1945 bis heute*. Frankfurt am Main: Philo Verlag.

Brix, Emil (1997): „Einleitung“, in: Gombrich, Ernst, H.: *Jüdische Identität und jüdisches Schicksal. Eine Diskussionsbemerkung. Mit einer Einleitung von Emil Brix und einer Diskussionsdokumentation von Frederik Baker*. Wien: Passagen-Verlag.

Eisenstadt, Shlomo, N. (1978): „Jüdische Identität heute“, in: *Ariel. Eine Vierteljahresschrift zur Kunst und Bildung in Israel* 48, Jerusalem, 4.

Embacher, Brigitte (1995): *Neubeginn ohne Illusionen. Juden in Österreich nach 1945*. Wien: Picus Verlag.

Erikson, Erik H. (1970): *Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.

Heimann-Jelinek, Felicitas/Kohlbauer-Fritz, Gabriele/Milchram, Gerhard, Hg. (2010): *Die Türken in Wien. Geschichte einer Jüdischen Gemeinde*. Wien: Eigenverlag des Jüdischen Museums.

Freud, Sigmund (1926): „Brief von Sigmund Freud“; verlesen während der Festsitzung der „Wien“ anlässlich des 70. Geburtstages Br. Univ. Prof. Doktor Sigmund Freud“, in: *B'nai B'rith Mitteilungen für Österreich* XXVI(5). Wien, 104-105.

Judt, Tony (2011): „Die Welt, die wir aus den Augen verloren haben“, in: ders.: *Das vergessene 20. Jahrhundert. Die Rückkehr des politischen Intellektuellen*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 13.

Kohlbauer-Fritz, Gabriele, Hg. (2011): *Jude sein. Being Jewish. Vienna Jewish Identity Project. Fotografien von Peter Rigaud*. Wien: Eigenverlag des Jüdischen Museums.

Krohn, Wiebke (2006): „Altes Jüdisches Museum“, in: Feurstein-Prasser, Michaela: *Jüdisches Museum Wien von A bis Z*. München/Berlin/London/New York: Prestel Verlag, 11.

Lapin, Eleonore (2002): *Jüdische Gemeinden. Kontinuitäten und Brüche*. Berlin und Wien: Philo-Verlagsgesellschaft.

Lübke, Miriam (o.J.): „Was ist jüdische Identität“, online unter: http:www.talmud.de/cms/Was ist jüdische Identität.258.0.html (Zugriff am 10.1.2011).

Meyer, Michael A. (1992): *Jüdische Identität in der Moderne*. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag.

Musil, Robert (1988): *Der Mann ohne Eigenschaften*, Hamburg: Rowohlt.

Religion – eine Frage der Integration? Das Projekt *ZusammenReden – Niederösterreichische Integrationsgespräche:* Profil und Erfahrungen

Karima Aziz

ZusammenReden – Niederösterreichische Integrationsgespräche ist ein Projekt von „Missing Link Gemeinwesen" der Einrichtung Asyl und Integration NÖ der Caritas der Erzdiözese Wien. Missing Link gestaltet vornehmlich Gemeinwesenarbeit, in welcher neben Migrantinnen und Migranten und Flüchtlingen, insbesondere die ortsansässige Bevölkerung zur Zielgruppe der Projekte zählt. Zentral sind hierbei Information, Aufklärung und Kommunikation – im weitesten Sinne auch Konfliktprävention und Integrationsförderung.

Wir verstehen Integration als einen gesamtgesellschaftlichen, wechselseitigen Prozess, in welchem sich nicht die Frage nach der Integrationsbereitschaft von Migrantinnen und Migranten und Flüchtlingen stellt, sondern nach der Integrationsbereitschaft einer gesamten Gesellschaft. Migrantinnen und Migranten soll weder eine Bringschuld zukommen, noch soll von ihnen Assimilation erwartet werden. Viel mehr geht es um die rechtliche Gleichstellung von Einheimischen und Migrantinnen und Migranten, Chancengleichheit in allen Lebensbereichen sowie um die Anerkennung und Förderung kultureller Vielfalt.

Die Integrationsgespräche ZusammenReden richten sich demnach an die gesamte lokale Bevölkerung mit und ohne Migrationshintergrund. Die Veranstaltungen sind öffentliche Podiumsdiskussionen zu unterschiedlichen Themen im Integrationsbereich, je nachdem, welche Themen für die jeweilige Gemeinde von Interesse sind. Die erste ZusammenReden Veranstaltungsreihe wurde 2009 in Wiener Neustadt mit neun Diskussionsabenden umgesetzt, an denen über 600 Besucherinnen und Besucher teilgenommen haben. 2010 folgte Baden mit fünf Veranstaltungen und im Jahr 2011 wurde die Reihe in acht verschiedenen niederösterreichischen Gemeinden mit jeweils vier Abenden implementiert.

Die Konzeption jeder Reihe wird in enger Zusammenarbeit mit den Gemeindevertreter(inne)n, meist Integrationsreferent(inne)n oder auch Stadträt(inn)en für Integration, erarbeitet. Sie unterstützen bei der Themenfindung für die jeweilige Gemeinde, bei der Bewerbung, der Empfehlung lokaler Referent(inn)en und dem Kontakt zu migrantischen sowie österreichischen Vereinen und Organisationen.

Jedes Podium besteht aus einem/einer professionellen Moderator(in), Expert(inn)en und Praktiker(inne)n aus dem jeweiligen Bereich und es wird Wert darauf gelegt, den regionalen Kontext durch lokale Referent(inn)en einzubeziehen. Weiters wird in der Zusammensetzung der Podien auf die Vielfalt der in der Region lebenden Menschen (Herkunft, Geschlecht etc.) geachtet.

Öffentlichkeitsarbeit hat ebenfalls einen großen Stellenwert im Projekt, da Gemeinwesenarbeit von der öffentlichen Wahrnehmung getragen wird und dadurch mehr Menschen erreicht werden können. In diesem Zusammenhang sind die Projekthomepage www.zusammenreden.net, die facebook-Gruppe sowie der Pressespiegel auf der Homepage relevant.

Die Themen der Diskussionen reichen von grundlegenden Fragen wie Arbeit, Wohnen, Bildung bis zu abstrakteren Themen wie Geschlechterverhältnisse, Nationalismus etc. jeweils in Zusammenhang mit Integration.

Eines der heikelsten Themen ist „Religion – eine Frage der Integration?". Viele Gemeinden wünschen sich dieses Thema besonders, da es gerade hier einen Aufklärungs- und vor allem Kommunikationsbedarf gibt. Andere wiederum schrecken vor dem Thema zurück und befürchten zu hitzige Auseinandersetzungen. Es geht hierbei vor allem darum, dass in der öffentlichen Wahrnehmung die

Integrationsproblematik oft als religiöser Konflikt wahrgenommen wird und so wird in der Podiumsdiskussion die Frage gestellt, ob es bei Integration wirklich um Religion geht. Über diese Fragen und über das Neben- oder Miteinander von Menschen unterschiedlicher religiöser Bekenntnisse mit Menschen ohne religiösem Bekenntnis wird diskutiert.

Je nach Gemeinde sind die Podien unterschiedlich zusammengesetzt, wobei darauf geachtet wird, dass ein möglichst breites Spektrum von Weltanschauungen und religiösen Überzeugungen vertreten ist. Das breiteste Spektrum war beim Religions-Podium in Wiener Neustadt anzutreffen, wo eine säkulare Politikwissenschaftlerin, ein Experte für abrahamitische Religionen und Vertreterinnen und Vertreter der katholischen, der serbisch-orthodoxen, der islamischen und der alevitischen Religionsgemeinschaften miteinander und mit dem Publikum diskutierten. Leider sind, so spannend sie auch sein mögen, derartig große Podien verständlicherweise unüberschaubar und lassen dem/der einzelnen Referentinnen und Referenten wenig Raum seine/ihre Positionen zu verdeutlichen, weshalb mittlerweile drei bis vier Referent(inn)en plus Moderator(in) diskutieren.

Der Titel der Veranstaltung lädt bereits zur ersten Frage der Moderation ein: jener, nach der Rolle der Religion für die Integration. Natürlich kann nicht davon ausgegangen werden, dass alle die gleiche Meinung teilen, selbst unter Vertreter(inne)n derselben Religion gibt es unterschiedliche Positionen. Diese Positionen werden in der Folge eher verallgemeinernd und anhand von anonymisierten Beispielen vermittelt.

Auf die Frage der Rolle von Religion für Integration wird meist dahingehend argumentiert, dass Integration nur am Rande mit Religion zu tun hat, jedoch viel stärker von politischen und sozialen Rechten abhängt. Trotzdem sei vor allem im medialen Diskurs und in Wahlkämpfen die Frage der Religion enorm wichtig. Vielmehr gehe es um sozio-ökonomische Unterschiede und nicht um so genannte kulturelle Differenzierungen, von welchen Religion ein Teil sei. Eine Diskutantin erklärte dies so: „Integration hat nicht primär mit Religion, sondern vor allem mit sozioökonomischen Fragestellungen zu tun. Religion wird zu einem Thema gemacht, um diese Fragestellungen zu überdecken.“ Dies gilt es aufzuklären, was auch in den Publikumsdiskussionen bemerkbar wurde. So fragte ein Stadtrat der FPÖ aus dem Publikum: „Wie kann es sein, dass in Deutsch-

land 80% der Vietnamesen studieren, aber kaum Türken?“, woraufhin ein islamischer Religionslehrer antwortete: „Weil diese türkischstämmigen Menschen aus der Arbeiterschicht kommen und als Arbeitsmigrant(inn)en angeworben und ins Land eingeladen wurden“. Eine säkulare Politikwissenschaftlerin erklärt in diesem Zusammenhang, dass es „viel entscheidender ist […], Voraussetzungen und Möglichkeiten zu schaffen, um politische und soziale Integration zu gewährleisten“, da politische und soziale Unzufriedenheit der Nährboden für religiösen Extremismus seien.

Da jedoch Integration und Religion so eng miteinander verknüpft gesehen werden, werde der Diskurs vielen Menschen nicht gerecht, insbesondere jenen Migrantinnen und Migranten, die überhaupt nicht religiös sind. Diskursiv werden hier die Konzepte einer „Islamisierung Europas“ und einer „Verwestlichung von Musliminnen und Muslimen“ gegeneinander ausgespielt. Integration ist ein umstrittener Begriff, der medial und in Wahlkämpfen gerne als Synonym für Assimilation verwendet wird. In diesem Zusammenhang wird Religion an Kultur gebunden verstanden, was häufig dazu führt, dass kulturelle Traditionen als Teil der Religion missverstanden werden. Hier kommt es zu einem Hauptargument, welches alle Debatten begleitet hat und zwar, dass es an Wissen fehlt und Bildung und Aufklärung notwendig sind, um diesen durch Unwissen verursachten Vorurteilen zu begegnen. Hierbei wurde beispielsweise von einem Vertreter einer Moschee, der türkisch islamischen Union in Österreich, „Neugier als Schlüssel für ein gutes Zusammenleben“ genannt.

Für Religionsvertreterinnen und -vertreter stellt Religion sehr wohl auch ein Mittel zu einer erfolgreichen Integration dar, da sie eine gemeinsame Wertebasis und einen Anknüpfungspunkt bietet. So sieht zum Beispiel ein kroatisch-stämmiger katholischer Pfarrer die Religion als Türöffner für seine eigene Integrationsgeschichte an. Auch ein christlicher Türke meinte, „ich glaube, Religionen können einen wichtigen Beitrag für ein friedliches Zusammenleben von Menschen leisten“. Von islamischen Vertreterinnen und Vertretern wird zwar dem Werteaspekt zugestimmt und auch eine potentielle Erleichterung der Integration durch Religion gesehen, jedoch werde dieses Potenzial aufgrund des herrschenden Diskurses meist nicht umgesetzt, oft mit dem Argument „die wollen uns ja eh nicht!“. Auch aus dem Publikum, zum Beispiel von einer bosnisch-

stämmigen Rot-Kreuz Mitarbeiterin, wurde angemerkt, dass sie ihre Religion eher als Hindernis bei der Integration empfände und sie daher nur zu Hause auslebe. Hierbei fällt vor allem die Minderheitenproblematik ins Gewicht – es war zu beobachten, dass sich in den Diskussionen insbesondere Minderheiten-Religionen miteinander solidarisierten. So argumentierte ein evangelischer Pfarrer für die Erlaubnis von Moschee- und Minarettbau damit, dass seine Gemeinde auch jahrhundertelang um ihr Recht auf Kirchturmbau in Österreich kämpfen musste und sich daher mit der islamischen Religionsgemeinschaft solidarisch sehe. „Religion kann zwar trennend sein", berichtet eine evangelische Pfarrerin, die in ihrer Kindheit gemeinsam mit dem späteren Oberrabbiner Eisenberg als „Akatholiken" in der Klasse Diskriminierung erfuhr, „aber auch sehr verbindend, wenn man aufhört, den anderen als Ungläubigen zu betrachten". Eine progressive Muslimin, insbesondere in ihrer persönlichen Religionsauffassung geprägt durch die Erfahrung von Flucht und Asyl, argumentierte, „ich habe einen positiven Bezug zur Religion, aber aus meiner biografischen Erfahrung heraus kann ich nur sagen, dass ich Religion immer als etwas sehr Trennendes empfunden habe. Deshalb sollte Religion nicht zur Integrationsfrage gemacht werden". Sie wies zudem auf die Gefahr der Instrumentalisierung von Religion durch reaktionäre Kräfte hin. Sie sprach sich vehement für eine Trennung von Staat und Religion aus. „Das Problem vieler Religionen", gab ein weiterer Zuhörer zu bedenken, „ist es, für politische Zwecke missbraucht zu werden."

Die Situation in Österreich für religiöse Minderheiten wurde jedoch meist sehr positiv bewertet, beispielsweise in Zusammenhang mit dem Religionsunterricht. Dieser würde schulisch institutionalisiert dazu beitragen, dass sich Angehörige religiöser Minderheiten anerkannt und respektiert fühlen. Das helfe auch bei einer teilweise schwierigen Selbstwahrnehmung und Identifikation, welche häufig Fragen wie: „Was bin ich?, Bin ich Türke, Österreicher, Muslim?, Kann ich nicht alles sein?" aufwirft. So wurde auch u.a. die rechtliche Lage in Österreich als Argument angeführt, warum es verhältnismäßig ruhig sei um religiöse Konflikte im Vergleich zu beispielsweise Frankreich. In diesem Zusammenhang wurde von einer türkisch-stämmigen Besucherin angebracht, dass es ihr nicht leicht gemacht wird, sich zu integrieren. Sie wollte, dass ihr Kind in der Volksschule am katholischen Religionsunterricht teilnimmt, damit es etwas über die Mehrheitsreligion in Österreich erfährt, die für man-

che Menschen in seiner Umgebung kulturell prägend ist. Doch dies ist aufgrund eines Gesetzes, welches bei seiner Einführung dem Minderheitenschutz dienen sollte, nicht erlaubt. Doch auch kritische Stimmen zur gesellschaftlichen Anerkennung des Islam wurden geäußert, so erklärte ein islamischer Religionslehrer: „Der Islam ist in Österreich zwar anerkannt, wird von der Mehrheit der Bevölkerung jedoch nur geduldet". Er kritisierte Politik und Medien, die Debatten rund um Kopftuch und Minarette provozieren würden.

Die Publikumsdiskussionen sind wesentlich konfliktreicher als jene am Podium. So werden medial viel diskutierte Themen wie Zwangsehe, Kopftuch als Unterdrückung etc. vom Publikum meist emotional in die Debatte eingebracht. Von einem muslimischen Vertreter wurde hier der Unterschied zwischen einem so genannten Volksislam und dem Islam an sich gemacht und argumentiert, dass wann immer ein Muslim etwas Schlechtes mache, es so dargestellt werde, als wäre dies religiös motiviert. Des Öfteren nehmen auch Besucherinnen und Besucher an den Diskussionen teil, die mit einem Qur'an in der Hand ein Zitat daraus vorlesen, um zu beweisen, wie gewalttätig der Islam sei. Diesen Kommentaren wird meist damit begegnet, dass der Kontext und soziokulturelle Bedingungen eine wichtige Rolle für die Interpretation religiöser Texte darstellen. Auch das Problem, dass der Islam und Muslime in der Öffentlichkeit als homogene Einheit dargestellt werden, kommt häufig zur Diskussion, insbesondere um Fragen des Publikums zu klären. Beispielsweise wusste eine niederösterreichische Gemeinderätin nicht, wie sie mit „den Muslimen" in Kontakt treten solle und meinte, es würde sich alles im Untergrund abspielen – dies zeugt von Unwissen über die Pluralität und die ausdifferenzierte Vereinsstruktur österreichischer Musliminnen und Muslimen.

Die Frage nach Säkularismus wird immer wieder auf diesen Podien diskutiert. Dabei wurde von politikwissenschaftlicher Seite davor gewarnt, das Konzept so zu verstehen, dass ein säkularer Staat Religion nur in den eigenen vier Wänden erlaube; ein säkularer Staat gewährt vielmehr Religionsfreiheit, indem er Religionen in die Öffentlichkeit einbindet, aber gleichzeitig reguliert. Hierbei werden häufig das Kopftuch und das Kreuz in Klassenzimmern miteinander verglichen, auch wenn dieses Argument oft von Teilen des Publikums nicht angenommen wird. Zwar könnte hier vom Publikum argumentiert werden, dass das Kreuz als kulturelles Symbol gilt, wie

im Urteil des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte bezüglich Italien[1], jedoch läuft die Argumentation der Besucherinnen und Besucher eher in Richtung des Vorrechts der Mehrheitsreligion. Aus dem Publikum kam auch die Forderung nach einem selbstkritischen Umgang mit den Fehlern und Fehlentwicklungen der jeweils eigenen Gruppe oder Religionsgemeinschaft, so auch jene der katholischen Kirche. Ohne eine Aufarbeitung der Vergangenheit könne kein neues Miteinander entstehen. Teilweise wurde der Absolutheitsanspruch von Religionen kritisiert und die Tendenz sich in interreligiösen Dialogen lediglich innerhalb monotheistischer, religiös motivierter Gruppen auszutauschen, wobei eine tolerante Gesellschaft auch Toleranz gegenüber Menschen mit polytheistischen, pantheistischen und gar keinen religiösen Vorstellungen haben müsse.

Von den meisten Referentinnen und Referenten wird die gemeinsame Basis – für die einen sind dies Rechtsstaatlichkeit, Grundrechte und Menschenrechte, für die anderen elementare ethische Wert- und Moralvorstellungen – sowie der Appell, das Gemeinsame vor das Trennende zu stellen, ins Zentrum des Miteinanders gerückt.

[1] Vgl. Der Standard (2011): „EGMR gibt Italien im ‚Kruzifix-Streit' Recht." Der Standard, Online-Ausgabe, 18.03.2011: http://derstandard.at/1297820817099/EGMR-gibt-Italien-im-Kruzifix-Streit-Recht

Presseaussendungen

Wiener Neustadt (17.06.2009): „Interessanter Abend bei den Wiener Neustädter Integrationsgesprächen: Religion – eine Frage für die Integration?“, online unter: http://www.zusammenreden.net/wienerneustadt/event5.php (Zugriff am 24.11.2011).

Baden (19.05.2010): „Ist Religion eine Frage der Integration? Vorletzte Veranstaltung der Badener Integrationsgespräche zum Thema Religion – kontroverser und interessanter Austausch zwischen Podium und Publikum“, online unter: http://www.zusammenreden.net/baden/4_PA_Religion_Integration.pdf (Zugriff am 24.11.2011).

Neunkirchen (06.04.2011): „Religionen müssen aufgeschlossen und fortschrittlich sein! Spannende Diskussion und emotionsgeladene Debatte beim zweiten Themenabend von ‚ZusammenReden‘ in Neunkirchen“, online unter: http://www.zusammenreden.net/presse/PA_Neunkirchen_Religion.pdf (Zugriff am 24.11.2011).

Tulln (17.05.2011): „Religionen müssen tolerant, offen und kommunikativ sein! Spannende Debatte beim zweiten Themenabend von ‚ZusammenReden‘ in Tulln“, online unter: http://www.zusammenreden.net/presse/PA_Tulln_Religion.pdf (Zugriff am 24.11.2011).

Ebreichsdorf (17.10.2011): „Wir müssen es schaffen, eine gemeinsame Basis zu finden! Spannende Diskussion und hitzige Debatte beim dritten Themenabend von ‚ZusammenReden‘ in Ebreichsdorf“, online unter: http://www.zusammenreden.net/presse/PA_Ebreichsdorf_Religion.pdf (Zugriff am 24.11.2011).

Traiskirchen (19.10.2011): „Religionen müssen toleranter sein – allen gegenüber! Spannende Diskussion und rege Publikumsbeteiligung beim dritten Themenabend von ‚ZusammenReden‘ in Traiskirchen“, online unter: http://www.zusammenreden.net/presse/PA_Traiskirchen_Religion.pdf (Zugriff am 24.11.2011).

Islamische Seelsorge

Zeynep Elibol

Die islamische Seelsorge als Institution ist in Österreich noch sehr jung. Da Muslime verpflichtet sind für bedürftige und kranke Menschen zu sorgen, hat sich die seelsorgerische Tätigkeit in der muslimischen Community ohne Institution entwickelt. In der Praxis besuchen Muslime kranke oder notleidende Menschen, treffen sich für soziales Engagement oder Bittgebete und unternehmen Haus- und Spitalsbesuche. In den Ländern, in denen mehrheitlich Muslime leben sind seelsorgerische Tätigkeiten eines jeden Muslims eine Selbstverständlichkeit. In Österreich leben ca. 500.000 Muslime und Musliminnen. Auch in Österreich kannte man die islamische Seelsorge als Institution nicht. Muslime halfen ehrenamtlich, wo sie konnten, auch wenn es keine Bekannten oder Verwandten waren.

1979 wurde die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich gegründet. Der erste islamische Religionsunterricht in den Schulen begann 1982. Im Laufe der Zeit kamen Meldungen aus den Spitälern, dass Muslime seelsorgerische Unterstützung brauchten. Aufgrund der Sprachdefizite und aufgrund der Erwerbstätigkeit der Angehörigen fühlten sich Muslime allein. Dies war ein Ansporn die seelsorgerischen Verpflichtungen zu organisieren. Der damalige Präsident der islamischen Glaubensgemeinschaft Dr. Ahmad Abdelrahimsai gab in Koordination mit seinem Sohn Dr. med. Abdelrahimsai Jr. in den 90er Jahren den Religionslehrern und -lehrerinnen

die Anweisung, ehrenamtlich seelsorgerische Tätigkeiten im Rahmen des Besuchs- und Sozialdienstes in den Spitälern zu übernehmen. Die Lehrer und Lehrerinnen wurden auf die Wiener Spitäler aufgeteilt.

Einmal wöchentlich besuchten die Lehrerinnen und Lehrer Patientinnen und Patienten. Sie bekamen einen Brief von der IGGÖ mit der Bestätigung ihrer Ernennung, stellten sich damit in den Spitälern vor und bekamen wöchentlich Listen der muslimischen Patientinnen und Patienten, die sie dann besuchten. Das Feedback der Patientinnen und Patienten war sehr positiv. Mit der Zeit etablierte sich die Zentrale des Islamischen Besuchsdienstes 2001 im AKH. Die Koordination und Leitung wurde zuerst von Frau Andrea Saleh und Frau Mag.a Mona Elsabag übernommen und später von Frau Mag.a Mona Elsabagh und Herr Mag. Farag Elgendy weitergeführt. Derzeit wird die Islamische Seelsorge von Herrn Dr. Mohamed HASSAN geleitet.

Im AKH wird auch das Freitagsgebet im Gebetsraum der Muslime verrichtet und die Freitagspredigt gehalten. Das Büro der islamischen Seelsorge befindet sich somit auch im AKH. Mit der Zeit wurde den Lehrerinnen und Lehrern die seelsorgerische Tätigkeit freigestellt und einige setzten diese Aufgabe ehrenamtlich fort. Vor allem im AKH, SMZ Ost und Franz-Josephsspital werden auch heute die Patientinnen und Patienten betreut. Parallel dazu wurden Lehrerinnen und Lehrer beauftragt, die Gefängnisseelsorge zu übernehmen, die bis heute gut funktioniert. Im Laufe der Krankenhausseelsorge entstand in Zusammenarbeit von Frau Andrea Saleh und Mag.a Zeynep Elibol die Broschüre *Muslime im Spital.* Sie ist auf der Homepage der AKH-Seelsorge zu finden und dient bist heute als Unterstützung im Umgang mit muslimischen Patientinnen und Patienten. Weiters gibt es seit 2008 einen islamischen Friedhof im 23. Bezirk in Wien. Bis 2008 gab es die Möglichkeit Muslime in einem Teil des Simmeringer Zentralfriedhofes in Wien zu bestatten. Zudem bieten türkische Vereine über Mitgliedschaft in Bestattungsfonds ihre Dienste an. Somit werden bürokratische Angelegenheiten nach dem Tod und die eventuelle Überführung ins Heimatland übernommen und die Familien entlastet.

Literaturangabe

www.derislam.at (Zugriff am 12.1.2012).
www.akh-seelsorge.at/index.php?show=islam_info (Zugriff am 12.1.2012).

Das „Türken"gedächtnis in Österreich und seine sichtbaren Spuren in Wien

Kerstin Tomenendal

Einführende Bemerkungen – Städte als Gedächtnisorte

Städte sind Orte der Erinnerung und des Gedächtnisses und vermitteln mit ihrer Struktur und ihren Denkmälern ein Zusammengehörigkeitsgefühl unter der Bevölkerung. Damit leisten sie einen wesentlichen Beitrag zur Etablierung und in einem weiteren Schritt Aufrechterhaltung des kollektiven Gedächtnisses. Gleichzeitig existiert in einer Stadt eine Vielzahl von sogenannten Orten nebeneinander,[1] in unserem Fall mehrere hundert Spuren[2] der gemeinsamen Geschichte mit dem Osmanischen Reich, die sich vorwiegend mit den Ereignissen von 1683 auseinandersetzen, und zu denen sich auch neue hinzugesellen. Aus dieser Vielzahl können in diesem Beitrag nur Beispiele zur Veranschaulichung herangezogen werden.

Gedächtnisorte gedenken aber nicht nur vergangener Ereignisse, sie nehmen vor allem Bezug auf bereits Geschehenes, dies jedoch aus der Perspektive der Gegenwart.[3] Die Gedenkstätten werden auf Initiative verschiedener Institutionen – staatlicher, kirchlicher bzw. auf Gemeindeebene oder privater Ebene – errichtet und haben dadurch unterschiedliche Gewichtung und bringen gleichzeitig verschiedene Gesinnungen zutage.

[1] Csáky (2001), 257, 258.
[2] Vgl. Tomenendal (2000), 161-263.
[3] Gedenken und Mahnen in Wien (1998), 7.

Zum Thema der türkischen Spuren in Wien wurde in den letzten Dekaden zunehmend von verschiedenen Disziplinen geforscht, in einem kleinen Rahmen seien die Arbeiten von Csendes (1983), Möhring (1983), Tomenendal (2000) und Gollner (2009) erwähnt. Seit einigen Jahren ist an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften ein diesbezügliches Forschungsprojekt[4] angesiedelt.

1. Habsburgisch-Osmanische Beziehungen im Laufe der Jahrhunderte

Die Habsburger Monarchie bzw. der Nachfolgestaat Österreich und das Osmanische Reich, respektive die Republik Türkei, blicken als direkte Nachbarn und Aspiranten auf Gebiete im Balkan auf jahrhundertelange Beziehungen zurück, die nicht nur kriegerischer Natur waren, sondern auch durch wirtschaftlichen und kulturellen Austausch geprägt. Dabei wird allerdings in der Fachliteratur mit zweierlei Maß gemessen, insbesondere wenn man die habsburgische Propagierung einer christlichen Universalmonarchie legitim, die osmanischen Aspirationen hingegen als Bedrohung für das Abendland hinstellt.[5] In der österreichischen Geschichtsschreibung werden die positiven Aspekte der Beziehungen zum Osmanischen Reich nicht ausreichend berücksichtigt, vielmehr liegt der Fokus vorwiegend auf den beiden Türkenbelagerungen 1529 und mehr noch 1683, die sich bis heute tief ins kollektive Gedächtnis der Österreicher und Österreicherinnen eingeprägt haben und immer wieder Eingang in den politischen Diskurs finden.

Bis zur Gründung der beiden Republiken im Jahr 1918 (Österreich) und der Türkei (1923) gibt es drei wesentliche Wendepunkte in der bilateralen Geschichte:

1. die osmanische Expansion (von 1396, speziell 1453 bis 1683),
2. die österreichische Expansion (ab 1683) und
3. der Niedergang der beiden Imperien, der sich ab dem 19. Jahrhundert immer stärker abzeichnet und mit dem Ausgang des Ersten Weltkriegs ein Ende findet.[6]

[4] http://www.tuerkengedaechtnis.oeaw.ac.at/ (Zugriff am 8.10.2011).
[5] Höfert (2003), 54.
[6] Vgl. dazu Tomenendal (2008), 15.

Für das Entstehen kollektiver Ängste waren neben der Expansion des Osmanischen Reiches, die das Bild einer überlegenen militärischen Macht entstehen ließ, auch die Einstellung von Kirche und Staat ausschlaggebend, die das bereits vorhandene Türkenfeindbild für eigene Zwecke ausschlachteten und zur Machtsteigerung in Form von anti-islamischer Propaganda nutzten. Auf Veranlassung der katholischen Kirche wurden Gebete gegen die Türken angeordnet, Dankgottesdienste abgehalten, wenn ein Sieg über die Türken errungen werden konnte, „Türkenglocken" geläutet sowie Wallfahrten veranstaltet. Als Mittler und Verbreiter kollektiver Ängste europaweit spielte dabei das Verlagswesen eine tragende Rolle.[7]

Einen letzten großen Höhepunkt im Sinne der sogenannten „Türkengefahr" stellte die Zweite Wiener Türkenbelagerung 1683 dar. Als Beginn dieser Gefahr gilt der Fall Konstantinopels 1453, als einzelne, gegen die Osmanen gerichtete Motive zu einem Ganzen verbunden und auf das konträre Paar Christen-Türken ausgerichtet wurden. Der Terminus als solcher kam Ende des 19. Jahrhunderts auf, wurde ursprünglich in der deutschen Regionalgeschichtsschreibung nur gelegentlich verwendet und erst in den 1950er Jahren von der österreichischen Geschichtsforschung bezüglich der Habsburger aufgenommen. In dieser Periode fand er auch stellenweise Eingang in die angelsächsische Forschung. Winfried Schulze gebrauchte 1978 in seiner Monographie *Reich und Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert. Studien zu den politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen einer äußeren Bedrohung,* den Begriff als zentrale analytische Kategorie. Seither findet sich die „Türkengefahr" als etablierter Terminus in der deutschsprachigen Forschung.[8]

Identitäten werden gebildet, wenn und indem man sich einer anderen Gruppe gegenüber abgrenzt und sich zu einer dieser beiden zugehörig fühlt.[9] Auf diese Art und Weise entstand auch der Europabegriff, als sich die *res publica Christiana* gegen das muslimische Osmanische Reich, das Andere *per se,* abgrenzte. Damit wurde Europa zum Sitz einer Christenheit, die gemeinsam gegen die Osmanen vorzugehen hatte; Europa entwickelte sich somit zum Gegenbegriff zu den „Türken". In diesem Kontext galt es, auch Nationen zu gewinnen, die aufgrund ihrer geographischen Lage eigentlich keiner

[7] Vgl. dazu Grothaus (1986), 124, 186, 616–621.
[8] Höfert (2003), 51, 55.
[9] Tomenendal (2005), 74.

Bedrohung durch die Türken ausgesetzt waren.[10] Große Bedeutung wurde der „Bastion Wien“, dem „Bollwerk der Christenheit“ zugesprochen, im ausgehenden 17. Jahrhundert war das Bild der Festung Europa, die von heidnischen Feinden bedroht wurde – also wiederum der Gegensatz zu den Osmanen – als Mittel für die eigene Identitätsfindung allgegenwärtig. Mit der für die Bevölkerung sicherlich traumatischen Erfahrung der Belagerung Wiens wurde dieser Topos fortgesetzt, so wie auch aus dem Spruch von Abraham a Santa Clara aus dem Jahr 1683 ersichtlich: „Auff, auff, und wol auff ihr liebste Christen! […] jetzt gehet es Gottes Ehr an, jetzt gehet es das Erbgut der Braut Christi an“.[11]

2. Das 18. Jahrhundert – ein Jahrhundert des Triumphdenkens

Das jahrhundertelang in Teilen Europas tradierte Bild eines übermächtigen Erbfeinds – ein Terminus, der für die Türken seit dem Ende des 15. Jahrhunderts belegt ist und erst allmählich im 18. Jahrhundert verschwindet[12] – lässt sich in der Habsburgermonarchie bis in die hoch gebildeten Schichten dokumentieren. Der Gedanke des „Heiligen Krieges“ gegen die Osmanen unterscheidet sich nicht von den Kreuzzugsgedanken des Mittelalters; Papst Innozenz XI. unterstützte in der Zeit rund um die Zweite Türkenbelagerung nicht nur moralisch und spirituell, sondern auch in diplomatischer und finanzieller Hinsicht.[13] Aus diesem Grund wurde auch ein Teil der Türkenbeute, die im Zug der Entsatzschlacht gemacht wurde, nach Rom geschickt. Dem Papst wurde später, im 19. Jahrhundert, ein Denkmal zusammen mit Leopold I. gesetzt. Das sogenannte Türkendenkmal im Stephansdom fiel jedoch einem Brand während des Zweiten Weltkriegs zum Opfer und ist heute nur noch rudimentär vorhanden.[14]

Auch nach dem erfolgreichen Entsatz 1683 war die Türkenfurcht noch nicht gänzlich gebannt, wich aber mehr und mehr einem Triumphdenken über das Osmanische Reich, ließ sich bis zum Ende des 17. Jahrhunderts weiter latent verfolgen und endete spätestens

[10] Höfert (2003), 65.
[11] Köstlbauer (2004), 45-46, 55.
[12] Grothaus (1986), 87.
[13] Soykut (2001), 67.
[14] Tomenendal (2000), 172-173, 272.

mit dem Frieden von Passarowitz im Jahr 1718.[15] Obzwar im ausgehenden 17. Jahrhundert in den europäischen Staaten ein Wandel in der Türkenrezeption als Folge des Wendepunkts vor den Toren von Wien 1683 zu vermerken ist, gestaltete sich das Türkenbild in Österreich in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts nach wie vor, im Vergleich zu Darstellungen des Türken in Deutschland oder Frankreich, als statisch. Attribute wie Gerechtigkeit, Güte und Milde waren in Zusammenhang mit „Türke" nicht denkbar, „die Türken waren nun lächerlich, aber immer noch grausam, dumm, lüstern und geil".[16]

Die triumphalen Darstellungen des 18. Jahrhunderts in Österreich sind also als Ergebnis eines jahrhundertelang von Furcht geprägten Türkenfeindbildes zu betrachten, die aufzuzeigen versuchen, dass sich das gottesfürchtige Leben gelohnt hat. Auf diese Weise ist das dahinterliegende heilsgeschichtliche Motiv erklärt: Durch Gottes Hilfe und der Unterstützung Mariens[17] und der Heiligen habe man die Schlachten gewonnen; dessen müsse man immer eingedenk sein. Es gilt nun, weiterhin gottesfürchtig zu leben, damit keine weitere *Gottesstrafe*[18] die Menschheit überkomme. In diesem Kontext sind die zahlreichen Dankesgaben des 18. Jahrhunderts zu verstehen.[19]

Die in jenem Jahrhundert errichteten Gedenkstätten sind in ihrer barocken Ausgestaltung Ausdruck des Triumphes über die Osmanen, türkische Attribute, wie mit einem Halbmond versehene Flaggen, Krummsäbel und Schilder sowie gefesselte Janitscharen (erkennbar an ihren kahlen Schädeln und einem Rossschwanz am Hinterkopf sowie dem obligatorischen Schnurrbart) zieren hierbei nicht nur Fassaden sondern auch Innenseiten von Kirchen.[20]

Als Ausdruck seines siegreichen Feldzugs gegen die Osmanen nach Belgrad im Jahr 1789 ließ Feldmarschall Gideon Ernst Loudon sogar die vermeintlichen Grabsteine des Großwesirs Ivaz-zade Hacı

[15] Grothaus (1986), 152, 157, 158, 160.

[16] Kocadoru (1990), 238.

[17] Mariä Namen wurde als Fest für die Universalkirche von Papst Innozenz XI. für den 12. September eingeführt. Vgl. http://www.heiligenlexikon.de/BiographienM/Maria-Namen.html (Zugriff am 10.12.2011).

[18] Die Osmanen werden bereits im Mittelalter als *flagellum dei,* als Zuchtrute Gottes für die Sünden der Christen dargestellt. Vgl. Andermann (2000), 33; Höfert (2003), 77.

[19] Grothaus (1986), 318. Vgl. dazu auch Tomenendal (2000), 33-34: Die Geschichte um Maria Pötsch ist in dieser Hinsicht ein interessantes Beispiel. Vgl. dazu Tomenendal (2000), 170-171.

[20] Z.B. Capistrankanzel, errichtet durch eine Initiative der Franziskanermönche 1737 an der Nordseite des Stephansdoms. Tomenendal (2000), 174.

Mehmed Paschas in Belgrad abtragen, nach Wien transportieren und äußerte den Wunsch, als Ausdruck höchsten Triumphs über den Feind, selbst unter diesen islamischen Grabsteinen bestattet zu werden. Schlussendlich wurde dieses Vorhaben nicht umgesetzt, der Feldmarschall jedoch in einem monumentalen Sarkophag mit türkischen Trophäen, die auf die Erfolge im Kampf gegen die Osmanen hinweisen, in Hadersdorf beigesetzt. Nicht unweit davon sind die ursprünglichen Grabsteine, die sogenannten Hadersdorfer Türkensteine, in eine Betonwand eingelassen.[21]

Gerne werden die Osmanen in diesem Jahrhundert auch allegorisch dargestellt. Ziel hierbei ist es, den Aufstieg des Habsburgerreiches als europäische Großmacht und den zeitgleichen Niedergang der Osmanen zu dokumentieren. Darstellungen dieser Art, wobei beispielsweise die Habsburger Herrscher und wichtige Feldherren sowie deren Gegner oftmals in mythologischer Gestalt (z.B. als Herkules versus Antaios, Kerberos, Hydra) wiedergegeben werden, spielen nicht dezidiert auf ein historisches Ereignis an und sind deswegen schwieriger als auf die Türken gemünzt zu erkennen.[22]

Mit dem Schwinden der Türkengefahr ist zwar ein interessierterer und gleichzeitig entspannterer Umgang mit dem Osmanischen Reich in den österreichischen Oberschichten und Eliten ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts erkennbar, *Turquerien*[23] kommen in Mode, das Interesse beschränkt sich jedoch auf akademische Untersuchungen, Malereien und Reiseberichte und findet leider keinen nachweisbaren Eingang in den öffentlichen Raum. So entsteht schließlich in der Donaumonarchie im ausgehenden 18. Jahrhundert ein zwiespältiges Türkenbild, dasjenige der turkophilen Exotismen der Eliten, der „hohen Bildungsschichten der Adelskultur“ und der „hohen Bürgerkultur“, die vom aufklärerischen, toleranten Gedanken geprägt waren; zum anderen dasjenige der „niederen Bildungsschichten der Volkskultur“[24]. In diesen Schichten war die Volkswahrnehmung des Türken dieselbe geblieben: Es ergab sich de facto keine Änderung in der Türkenrezeption, nur die Furcht vor den

[21] Tomenendal (2000), 234-239.
[22] Tomenendal (2000), 48.
[23] Hier sei im österreichischen Kontext besonders auf die 12 Radierungen von Maria Theresia in türkischem Gewand hingewiesen, die der berühmte *peintre turc, Jean Etienne Liotard* (1702–1789), unter dem Beinamen bekannt, anfertigte. Vgl. dazu Tomenendal (2000), 49.
[24] Grothaus (1985), 68. So dokumentieren viele Sagen und Legenden in Österreich die „Türkengefahr“. Vgl. dazu Bauer (1982).

Türken war mit Ende des 17. Jahrhunderts verschwunden. Im Volksbrauch entstanden so jährlich für den 12. September durch Leopold I. angeordnete Umzüge wie der *Hernalser Eselsritt* und der *Bäckeraufzug*. An den Eselsritt erinnert heute noch der 1927 erbaute Türkenritthof in Hernals.[25]

3. Das 19. Jahrhundert – nationale Mythen

Das 19. Jahrhundert gilt als formierend für das neue Selbstbewusstsein der Nationen. Mit der Entstehung der Nationalbewegungen wurde der Nation als Gruppe im historischen Prozess große Bedeutung beigemessen, mit Hilfe der Historiographie wurde eine nationale Sendungsidee aus der Vergangenheit abgeleitet. Nationale Siege wurden somit durch die Geschichtsschreiber gefeiert und Niederlagen ebenso beklagt. Bilder von Erbfeindschaften entstanden auf diesem Nährboden, im geringeren Ausmaß jedoch Bilder von Freundschaft.[26]

Teil des sich im 19. Jahrhundert herausbildenden habsburgischen Österreich-Mythos war neben der Person des Kaisers die Armee, insbesondere siegreiche Schlachten und erfolgreiche Feldherren wurden demzufolge in Szene gesetzt. Da die Armee im Fokus des habsburgischen Mythos stand, konnte sich auch in der Folge kein ziviler Österreich-Mythos herausbilden. Demzufolge wurden nicht nur Änderungen im Schulcurriculum vorgenommen, sondern auch Denkmäler errichtet bzw. Stiche und Historienmalereien produziert. Der Mythos fand Eingang in die Geschichtsschreibung, Dichtung und Schulbücher.[27] Im Zusammenhang mit den Türkenkriegen wurden in den Schulbüchern vor allem Leopold I. und Karl VI. als Verteidiger des Abendlandes hervorgehoben.[28]

Einer der drei zentralen Mythen[29], die das Österreichbild manifestieren, ist der Entsatz von Wien 1683 und das Werden einer Großmacht. Die Zeit der Türkenkriege galt im 19. und 20. Jahrhundert als das Heldenzeitalter Österreichs. Vor allem die Person von Prinz Eugen von Savoyen wurde hierbei in den Mittelpunkt ge-

[25] Tomenendal (2000), 28, 240.
[26] Suppan (1998), 15.
[27] Bruckmüller (2001), 270, 272.
[28] Heindl (2002), 5.
[29] Die anderen beiden sind Erzherzog Karl und die Napoleonischen Kriege sowie Maria Theresia und die Begründung des österreichischen Einheitsstaates.

stellt.[30] Konkret seit der Schlacht von Zenta kamen Prinz-Eugen-Lieder auf, die bis zum Ersten Weltkrieg gesungen wurden.[31] Dem Helden wurden mehrere Denkmäler gesetzt, hervorzuheben ist in diesem Kontext das Prinz-Eugen-Denkmal auf dem Heldenplatz, das 1865 von Kaiser Franz Josef enthüllt wurde. Das Monument zeigt den Feldherrn auf einem Schlachtross, unter jenem finden sich türkische Trophäen wie ein Schild und Fahnen.[32]

Die siegreich durchgeführte Entsatzschlacht war in besonderem Maße dazu geeignet, ein gesamtösterreichischen Gemeinsamkeitsgefühl hervorzurufen, zusätzlich konnten die verschiedenen Völker Österreichs sowie Interessensgruppierungen für sie wichtige Nuancen hinzufügen,[33] wie sich auch durch die Denkmäler in Wien bestätigen lässt. Eines von vielen Beispielen in diesem Bereich ist das Liebenbergdenkmal am Dr. Karl-Lueger-Ring, das 1890 enthüllt wurde und der Rolle des Wiener Bürgermeisters Andreas Liebenberg während der Zweiten Belagerung gedenkt. Der Bürgermeister spielte in der älteren Literatur (i.e. vor der Säkularfeier 1883) keine wesentliche Rolle. Erst das liberale Bürgertum Wiens wurde auf ihn aufmerksam.[34] Wesentlich hierbei ist das Eigeninteresse der *Bürgervereinigung Liebenberg in Wien*, die mit der Errichtung des Denkmals „eigene Machtansprüche in Konkurrenz zu den dynastischen bzw. kirchlichen Deutungsweisen im öffentlichen Raum" positionierten.[35]

Insbesondere die runden Jahrestage in Bezug auf die Auseinandersetzung mit den Türken – und hier vor allem schwerpunktmäßig die Zweite Türkenbelagerung – haben in Wien ihre Spuren im Stadtbild hinterlassen. Neben der Errichtung von Denkmälern und Gedenktafeln an Örtlichkeiten, an denen sich entweder die Entsatzschlacht unter den verschiedenen Kommandos der kaiserlichen Truppen und ihren Verbündeten ereigneten bzw. der historischen Stadt Wien, wurde außerdem eine Vielzahl an Publikationen über die osmanisch-österreichischen Beziehungen mit starkem Lokalbezug veröffentlicht bzw. Ausstellungen organisiert. Zum 200jährigen Jubiläum im Jahr 1883 wurde beispielsweise schließlich am historisch denkwürdigen 12. September der Schlussstein des neuen Wiener

[30] Bruckmüller (2001), 278, 279.
[31] Tomenendal (2005), 104.
[32] Tomenendal (2000), 193.
[33] Bruckmüller (2001), 281.
[34] Tomenendal (2000), 200.
[35] Gollner (2009), 29.

Rathauses gelegt.[36] Überdies ist der Stellenwert in der Geschichte der Stadt aus der bereits im Jahr 1878 (also 5 Jahre vor dem Jubiläumsjahr) zusammengesetzten Kommission ersichtlich.[37]

Die Säkularfeier begleiteten zudem in Wien in verschiedenen Kirchen gelesene Messen, und auch die höchste katholische Instanz – der Papst – sendete 1883 ein Grußwort an die österreichische Öffentlichkeit.[38]

Im 19. Jahrhundert besann man sich wieder auf die Ereignisse des Jahres 1529, erst jetzt kam es zu Einzeldarstellungen in der Hitze der allgemeinen Geschichtsbegeisterung. Im Zuge dessen kam es „zu lokalpatriotischer Überheblichkeit und Selbstgefälligkeit, die in vielen Fällen irreleitend und verzerrend wirkte."[39] Erst in diesem Jahrhundert wurde die Person Salms, des Stadtkommandanten von Wien, in den Vordergrund gestellt und ihm ein Sarkophag in der Votivkirche errichtet, in den seine sterblichen Überreste im Jahr 1879 überführt wurden.[40]

Auf der anderen Seite war das Türkenbild während der griechischen Freiheitskämpfe und danach in der Habsburger Monarchie im Vergleich zu der Tagespresse anderer europäischer Staaten ein den Türken gegenüber vorbehaltlich positives. Die Habsburgermonarchie musste als Vielvölkerstaat ein ähnliches Schicksal wie das Osmanische Reich befürchten. Die osmanenfreundliche Haltung Metternichs, der die Türkei in das europäische Mächtekonzert aufnehmen wollte, katapultierte Österreich jedoch aus dem europäischen Konzert der Großmächte hinaus. Es wurde demzufolge vom guten und gerechten Türken gesprochen und sogar von der religiösen Toleranz bzw. dem Verständnis des Osmanischen Staates.[41]

Abschließend sei das Grabmal des großen Orientalisten und Initiators der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Joseph von Hammer-Purgstall, erwähnt. Dieses befindet sich am Weidlinger Friedhof, also genau genommen nicht in Wien. Auf Eigeninitiative ließ er ein Grabmal im osmanischen Stil anfertigen und wurde darin bestattet.[42]

[36] Czeike (1995), Bd. 4, 635.
[37] Tomenendal (2000), 144.
[38] Das Vaterland. Zeitung für die österreichische Monarchie(12.9.1883): XXIV. Jahrgang, 1-2.
[39] Tomenendal (2000), 98.
[40] Tomenendal (2000), 225.
[41] Kocadoru (1990), 273–276; Buchmann (1999),196–198.
[42] Tomenendal (2000), 260.

4. Das 20. Jahrhundert

Eine minimale Gruppe von Gedächtnisorten beschäftigt sich mit der ehemaligen Waffenbrüderschaft während des Ersten Weltkriegs. Das Gros der Propagandaaktivitäten, die den osmanischen Bündnispartner in ein günstiges und positiv konnotiertes Licht positionieren sollten, erfolgte im Bereich von Kunst und Kulturvermittlung, wie etwa durch Filme, Plakate, Presse (im Sinne von Druckwerken jeglicher Art), Kriegspostkarten, etc.[43]

Am neuen, im Jahr 1821 errichteten Äußeren Burgtor[44] auf der Straßenseite Richtung Ringstraße wurden während des Ersten Weltkriegs vier vergoldete Lorbeerranken angebracht, die die vier verbündeten Monarchien (Deutschland, Österreich-Ungarn, Osmanisches Reich und Bulgarien) symbolisieren.

Das im Jahr 1916 errichtete Wienerwald-Heldendenkmal im Schwarzenbergpark (17. Bezirk an der Grenze zu Klosterneuburg) gedenkt der Gefallenen der verbündeten Staaten des Ersten Weltkriegs. Die Errichtung erfolgte auf Initiative des Oberleutnants Tula, der in seiner Abteilung Gelder für die Errichtung des Denkmals gesammelt hatte. Durch den Vertrieb von Ansichtskarten wollte er dem Roten Kreuz Geld zur Verfügung stellen. Die eigenmächtige Initiative wurde jedoch vom Kriegsministerium nicht gewürdigt.[45] Mader weist darauf hin, dass der militärische Totenkult nicht zuletzt aus Propagandagründen gefallene Soldaten zu „Helden“ machte. Bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zeigte sich die Tendenz, Kriegerdenkmäler in der Nähe von historischen Stätten bzw. auf Schlachtfeldern zu errichten.[46] Während des Verlaufs des Ersten Weltkriegs wurde das aus dem 19. Jahrhundert tradierte Soldatenbild gefestigt, indem man „gleichzeitig die alptraumhafte Erfahrung der Massenvernichtung durch eine gezielte Heroisierung des Kriegstodes“[47] kompensierte.

Sowohl das Osmanische Reich als auch Österreich-Ungarn fanden mit Beendigung des Ersten Weltkriegs ein Ende – beide Reiche waren schon lange marode gewesen, aber nicht die inneren Zerfallserscheinungen oder der Krieg bewirkten dies: Beide Reiche wurden

[43] Tomenendal (2008), 30.
[44] Czeike (1992), Bd. 1, 525.
[45] Mader (2008), 25; Giller/Mader/Seidl (1992), 66.
[46] Mader (2008), 15, 20.
[47] Mader (2008), 24.

von außen zerschlagen, obwohl sich der Verfall in beiden Fällen bereits seit langem abgezeichnet hatte.

Nicht zuletzt mag dies ein Grund sein, weswegen freundschaftliche Beziehungen bzw. ein Handelsvertrag zwischen den Nachfolgestaaten Erste Republik Österreich und Republik Türkei 1924 auf Initiative Österreichs bereits wieder aufgenommen wurden.[48]

In den Jahren nach Kriegsende bis zum Anschluss Österreichs an das Deutsche Reich im Jahr 1938 zeigt sich, dass Österreich sich sehr darum bemühte, Spezialisten und Fachkräfte aus mehreren Disziplinen in die Türkei zu vermitteln, die unter der Regierung Atatürks weiterhin auf die Modernisierung des Landes setzte.[49] Österreich, das nach Kriegsende territorial stark geschrumpft war, verfügte u. a. über viele Akademiker, die in dem nun zu klein gewordenen Land über keinen Arbeitsplatz verfügten. Gerade für Absolventen österreichischer Hochschulen bot sich so die Gelegenheit, erste Arbeitserfahrungen im Ausland zu erwerben, aber auch bereits etablierte Wissenschaftler, Architekten, Musiker und Künstler nutzten die sich in der Türkei bietenden Chancen.

Im Zuge der 250jährigen Jubiläums wurde aufgrund der neu etablierten diplomatischen Beziehungen zwischen der jungen ersten Republik Österreich und der Republik Türkei mit großer Vorsicht vorgegangen, um die Beziehungen nicht zu gefährden. Zudem fand zeitgleich zu den Gedenktagen in Wien der Deutsche Katholikentag 1933 statt, sodass vonseiten der Regierung beschlossen wurde, die Entsatzfeierlichkeiten in die kirchliche Veranstaltung einzubinden.[50] Besonders die österreichische Vertretung in der Türkei war darum besorgt, dass sich ein türkenfeindlicher Verlauf der Feierlichkeiten in der Türkei negativ auf die bilateralen Beziehungen auswirken könnte. Aus diesem Grund fiel die offizielle Ansprache in Bezug auf die osmanischen Belagerer glimpflich aus – die üblichen Klischees der Türken als Barbaren und Feinde der Christenheit wurden ausgespart.[51]

Aufgrund der empfindlichen Situation der jungen Republik Österreich zur Türkei schlug der österreichische Gesandte Buchberger in Ankara vor, einen Gedenkstein für die gefallenen osmanischen Soldaten 1683 auf dem Kahlenberg zu errichten. Der Plan wurde

[48] Petritsch (1982), 235.
[49] Oberbichler (1993), 55-66.
[50] Oberbichler (1993), 86.
[51] Oberbichler (1993), 89-90, 97.

schließlich nicht realisiert, weil die Initiative nicht vom Staat ausgehen sollte und sich kein lokaler Verein fand, der dieses Projekt umsetzte.[52] Diese Gedenkstätte wäre somit die erste gewesen, die auch der osmanischen Seite gedacht hätte.

Auch im 20. Jahrhundert wurde das 300jährige Jubiläum des Entsatzes von Wien von einer Flut von Publikationen, Veranstaltungen und Denkmalenthüllungen begleitet. Anlässlich der Gedenkfeierlichkeiten hielt Johannes Paul II. am 12. September am Kahlenberg eine Ansprache, die zwar die gelungene Entsatzschlacht auf die Mithilfe Mariens zurückführte, sich jedoch zumindest nicht negativ über die Belagerer äußerte.[53]

In diesem Jahrhundert wurde der Vielzahl von verbündeten Staaten bzw. Völkern der ehemaligen Habsburger Monarchie durch das Anbringen von Plaketten bzw. Denkmälern gedacht, so sie nicht bereits schon in früherer Zeit bedacht wurden. Initiativ waren in diesem Fall nicht nur die Botschaften der jeweiligen Staaten, sondern auch österreichisch-ausländische Vereinigungen. Fast grotesk wirkt hierbei eine der neuesten Denkmalsetzungen in Wien. Das sogenannte Kosakendenkmal[54] wurde im Türkenschanzpark errichtet. Auf den ersten Blick scheint das Denkmal, für einen des Orients Unkundigen, einen Osmanen (mit den gängigen Attributen Krummsäbel und Nargile) darzustellen. Auf den zweiten, die zugehörige Plakette studierenden Blick stellt sich jedoch heraus, dass der Rolle der Ukrainer in den Truppen des Polenkönigs Jan Sobieski, während der Zweiten Türkenbelagerung, gehuldigt werden solle. Die Enthüllung des Denkmals zog berechtigterweise medial kontroverse Äußerungen nach sich.[55] Und dies umso mehr, als im direkten Sichtfeld im Türkenschanzpark, einem für die österreichisch-osmanischen Beziehungen geschichtsträchtigen Ort, 1991 der Yunus-Emre-Brunnen errichtet wurde. Das Projekt geht auf eine Privatinitiative von Baki Bilgin zurück, in größerem Rahmen wurde der Brunnen vom damaligen türkischen Botschafter, dem Wiener Bürgermeister sowie dem Bezirksvorsteher des 18. Bezirks im Yunus-Emre-Jahr

[52] Oberbichler (1993), 104-105.

[53] http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1983/september/documents/hf_jp-ii_spe_19830913_rievocazione-kahlenberg_ge.html (Zugriff am 15.11.2011).

[54] http://www.wien.gv.at/rk/msg/2003/0911/007.html (Zugang am 11.10.2011).

[55] http://www.tuerkengedaechtnis.oeaw.ac.at/?p=2364 (Zugang am 11.10.2011).

übergeben.[56] An einem Ort, an dem sowohl im 16. wie auch im 17. Jahrhundert kriegerische Aktivitäten stattfanden, wurde so ein (leider im Stadtbild Wiens bisher kaum vorhandenes) verbindliches, die Vergangenheit überbrückendes Denkmal gesetzt.

5. Die heutige Situation

Die heutige Haltung Österreichs beruht zum Teil auf tief verwurzelten Ängsten und Vorurteilen, wobei sich zu dem fast ausschließlich negativ konnotierten historischen „Türken"-Bild eine ablehnende Einstellung gegenüber Migranten und Migrantinnen aus der Türkei gesellt hat. Im öffentlichen Raum finden sich fast ausschließlich Gedenkstätten, die an die Ereignisse des Jahres 1683 erinnern und dies vor allem geballt an Örtlichkeiten in Wien, an denen Kampfhandlungen während der Zweiten Belagerung stattfanden. Der Umstand, dass sämtlichen hilfreichen Truppen während des Entsatzes im Laufe der Jahrhunderte bis in die unmittelbare Gegenwart gedacht wurde, sollte zu denken geben. Im Gegensatz dazu sind Monumente, die den kulturellen und wirtschaftlichen Austausch zwischen den beiden Ländern Österreich und Türkei zeigen, spärlich bis gar nicht vorhanden. Insbesondere ist hierbei nicht außer Acht zu lassen, dass das kulturimmanente Feindbild gegen die Osmanen nicht zuletzt in enge Konnotation mit der christlichen Kultur gebracht wurde.[57]

Literatur

Andermann, Ulrich (2000): „Geschichtsdeutung und Prophetie. Krisenerfahrung und -bewältigung am Beispiel der osmanischen Expansion im Spätmittelalter und in der Reformationszeit", in: Guthmüller, Bodo /Kühlmann, Wilhelm, Hg.: *Europa und die Türken in der Renaissance*. Tübingen: Niemeyer, 29-44.

Bauer, Josef (1982): *Die Türken in Österreich. Geschichte. Sagen. Legenden.* St. Pölten: Niederösterreichisches Pressehaus.

Bruckmüller, Ernst (2001): „Österreich. ‚An Ehren und an Siegen reich'", in: Flacke, Monika, Hg.: *Mythen der Nationen: Ein europäisches Panorama.* München/Berlin: Koehler & Amelang, 269-294.

[56] Tomenendal (2000), 246.

[57] Grothaus (1986), 111-112.

Buchmann, Bertrand Michael (1999): *Österreich und das Osmanische Reich: eine bilaterale Geschichte*. Wien: WUV.

Csáky, Moritz (2001): „Altes Universitätsviertel. Erinnerungsraum, Gedächtnisort“, in: Csáky, Moritz/Stachel, Peter, Hg. (2001): *Die Verortung von Gedächtnis*. Wien: Passagen-Verlag, 257-277.

Czeike, Felix (1992-1997), *Historisches Lexikon Wien*. 5 Bände. Wien: Kremayr&Scheriau.

Csendes, Peter (1983): *Erinnerungen an Wiens Türkenjahre*. Wien: J&V Wiener Bezirksführer, 29.

Gedenken und Mahnen in Wien 1934-1945 (1998): *Gedenkstätten zu Widerstand und Verfolgung, Exil, Befreiung. Eine Dokumentation*. Herausgegeben vom Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes. Wien.

Giller, Joachim/Mader, Hubert/Seidl, Christina (1992): *Wo sind sie geblieben…? Kriegerdenkmäler und Gefallenenehrung in Österreich*. Wien: Österreichischer Bundesverlag.

Gollner, Marion (2009): *Morgenland in Monument und Mythos. Eine empirische Untersuchung zur Neubewertung von Türkenbildern in Wien*. Saarbrücken: VDM Verlag.

Grothaus, Maximilian (1985): „Zum Türkenbild in der Kultur der Habsburgermonarchie zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert“, in: Tietze, Andreas, Hg.: *Habsburgisch-osmanische Beziehungen*. (= Beihefte zur Wiener Zeitschrift des Morgenlandes; 13). Wien, 67-89.

Grothaus, Maximilian (1986): *Der „Erbfeindt christlichen Nahmens.“ Studien zum Türken Feindbild in der Habsburgermonarchie zwischen 16. und 18. Jahrhundert*. Graz: ungedruckte phil. Diss.

Heindl, Waltraud (2002): „Idole und Erinnerung. Gedanken zu (religiösen) Mythen in Zentraleuropa“, online unter: http://www.kakanien.ac.at/beitr/fallstudie/WHeindl1.pdf (Zugriff am 07.01.2012).

Höfert, Almut (2003): *Den Feind beschreiben. „Türkengefahr“ und europäisches Wissen über das Osmanische Reich 1450-1600*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.

Kocadoru, Yüksel (1990): *Die Türken. Studien zu ihrem Bild und seiner Geschichte in Österreich*. Klagenfurt: ungedr. phil.Diss.

Köstlbauer, Josef (2004): „Europa und die Osmanen – Der identitätsstiftende ‚Andere‘“, in: Schmale, Wolfgang/Felbinger, Rolf/Kastner, Günter/Köstlbauer, Josef, Hg.: *Studien zur europäischen Identität im 17. Jahrhundert*. Bochum: Verlag Dr. Dieter Winkler, 45-71.

Mader, Hubert Michael (2008): „Totenehrung – Heldenehrung“, in: Trauner, Karl-Reinhart / Nitsche, Paul G., Hg.: *„Ich hatt‘ einen Kameraden …“*. Dokumentation der Reichenauer Militärethischen Tage für Offiziere. Militär & Seelsorge, 24. Wien, 13-36.

Möhring, Rubina (1983): *Türkisches Wien*. Wien: Herold.

Oberbichler, Bärbel (1993): *Die diplomatischen und kulturellen Beziehungen Österreichs zur Türkei 1924 bis 1938. Gesandtschaftsberichte aus Istanbul – Ankara.* Wien: ungedr. Diplomarbeit.

Petritsch, Ernst (1982): „Österreich und die Türkei nach dem Ersten Weltkrieg. Zum Wandel der diplomatischen und kulturellen Beziehungen", in *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs 35,* 199-237.

Soykut, Mustafa (2001): *Image of the „Turk" in Italy. A History of the „Other" in Early Modern Europe: 1453–1683.* (= Islamkundliche Untersuchungen; 236). Berlin: Schwarz.

Suppan, Arnold (1998): „Einleitung. Identitäten und Stereotypen in multiethnischen europäischen Regionen," in: Heuberger, Valeria/Suppan, Arnold/Vyslonzil, Elisabeth, Hg.: *Das Bild vom Anderen. Identitäten, Mentalitäten, Mythen und Stereotypen in multiethnischen europäischen Regionen.* Frankfurt am Main: Peter Lang, 9–20.

Tomenendal, Kerstin (2000): *Das türkische Gesicht Wiens. Auf den Spuren der Türken in Wien.* Wien: Böhlau-Verlag.

Tomenendal, Kerstin (2005): *Das Türkenbild in Österreich-Ungarn während des Ersten Weltkriegs.* 2 Bde. Wien: ungedr. Phil.Diss.

Tomenendal, Kerstin (2008): *Das Türkenbild in Österreich-Ungarn während des Ersten Weltkriegs im Spiegel der Kriegspostkarte.* Klagenfurt: Wieser Verlag.



Tagungskommentare

Menschsein – Sinnbedürfnis – Religion – Fundamentalismus

Kurt Salamun

Ich möchte meinen Kommentar als Philosoph mit einem philosophisch-anthropologischen Thema beginnen, das auf dieser Tagung immer wieder explizit oder implizit angesprochen wurde und das Immanuel Kant in der lapidaren Frage formuliert hat: Was ist der Mensch?[1]

Wir haben auf dieser Tagung mehrfach gehört, dass der Mensch ein *gesellschaftliches* oder *soziales Wesen* ist, d. h., dass er zur Verwirklichung seines Menschseins anderer Menschen bedarf und nur durch Einbettung in soziale Beziehungen wahrhaft Mensch werden kann.

Wir haben vom Repräsentanten der katholischen Religion, dem Wiener Weihbischof gehört, dass der Mensch ein *leidendes Wesen* ist, das auch ein „Zeugnis für seine Leidensbereitschaft" abgeben soll.

Wir haben von Prof. Danz, dem Repräsentanten der protestantischen Glaubensgemeinschaft, gehört, dass der Mensch ein „reflektives Selbstverständnis" haben kann und als Individuum auch haben soll. Als *reflektierendes Wesen* besitzt der Mensch neben der Reflexionsfähigkeit zum Unterschied von allen anderen Lebewesen auch die Fähigkeit zur Selbstreflexion, d. h. zur Reflexion über sein eige-

[1] Vgl. Kant (1983a), 448; Kant (1983b), 672-690.

nes Denken und Handeln und über die Grundstrukturen seiner Spezies.

Ein weiteres Wesensmerkmal des Menschen, das in dieser ARGE vor allem bei Tagungen über Religion und Kunst zum Thema wurde, ist die Fähigkeit zur schöpferischen Phantasie. Als *schöpferisches Wesen* schafft der Mensch immer wieder Kunstwerke, generiert Sozialutopien und Sinngebilde, mit deren Hilfe er dem „Druck der Realität", wie es Sigmund Freud genannt hat,[2] leichter standhalten kann. Er reduziert damit die ungeheure Komplexität der Erfahrungswelt und der sozialen Wirklichkeit, in die er hineingeboren wird. Damit lernt er, wenn auch nur kurzfristig, sich damit abzufinden, dass er ein verwundbares Lebewesen ist, krankheitsanfällig, dem Alterungsprozess unterworfen und, dass sein Leben unwiderruflich mit dem Tod endet, ohne, dass er genau weiß, wann, wo und wie sein Exitus aus dem Leben erfolgt.[3]

Mit einem fünften Merkmal der Wesensstruktur des Menschen, das bei dieser Tagung wiederholt betont wurde, nämlich, dass der Mensch ein *religiöses Wesen* sei, bin ich nicht einverstanden. Ich würde eher davon sprechen, dass der Mensch ein *sinnbedürftiges und sinnsuchendes Wesen* ist, das seinem Denken und Handeln und überhaupt seinem Dasein in der Welt einen Sinn geben möchte. Eine Möglichkeit zur Befriedigung dieses elementaren Sinnbedürfnisses ist natürlich die Religion, sei sie monotheistisch oder polytheistisch, aber die Religion ist nicht die einzige Möglichkeit. Es gibt viele empirische Befunde, die zeigen, dass a-religiöse und auch anti-religiöse Menschen fest davon überzeugt sind, ein sinnvolles Leben zu führen, etwa durch soziales Engagement, einen säkularen Humanismus, ein erfülltes Familienleben oder durch ein enthusiastisches Kulturengagement. Zu den Kulturgütern, die sinnerfüllende Erlebnisse vermitteln können, gehören heute nicht nur Kunstwerke im engeren Sinne sondern das immer mehr Aufmerksamkeit gewinnende Kulturphänomen Sport. Ein englischer Kulturwissenschaftler meint dazu: „In unserer Zeit ist eine der populärsten und einflussreichsten Branchen der Kulturindustrie zweifellos der Sport. … der Sport – und in Großbritannien der Fußball – steht für all die hehren Dinge wie Glaube, nationale Souveränität, persönliche Ehre, ethnische Identität und dergleichen, für die über die Jahrhunderte Menschen bereit

[2] Freud (1974), 210.

[3] Vgl. Camus (1959), 88-91; Camus (1963), 13-14 und 532-54.

waren, ihr Leben hinzugeben. Sport, das sind Stammesloyalitäten und Rivalitäten, symbolische Rituale, sagenhafte Legenden, zu Ikonen gewordene Helden, epische Kämpfe, ästhetische Schönheit, körperliche Erfüllung, intellektuelle Befriedigung, erhabenes Schauspiel und ein tiefes Zugehörigkeitsgefühl. Außerdem vermittelt der Sport eine menschliche Solidarität und physische Unmittelbarkeit, die das Fernsehen nicht bietet. Ohne diese Werte wäre das Leben vieler Menschen zweifellos ziemlich leer. Nicht Religion, sondern Sport ist heute Opium für das Volk."[4]

Ein zweites Thema, das mir im Zusammenhang mit dieser Tagung als wichtig erscheint, ist folgendes: Ich habe es bei den Vorträgen der Repräsentanten der verschiedenen religiösen Konfessionen als Lücke empfunden, dass wir keine kritische Reflexion über jene Gefahr für die eigene Religion gehört haben, die im Rahmen von monotheistischen Religionen leider oft anzutreffen sind: Ich meine damit die Gefahr des Auftretens von fundamentalistischen Tendenzen. Diese Gefahr ist vor allem dann gegeben, wenn der *Wahrheitsanspruch* des eigenen Überzeugungssystems verabsolutiert und der eigene verkündete Heilsweg zum einzig wahren erklärt wird. Der Anspruch, dass die eigene Glaubensgemeinschaft allein im Besitz der wahren Glaubensüberzeugung sei, ein solcher *Ausschließlichkeitsanspruch*, hat nur zu oft folgende ablehnenswerte Begleiterscheinungen:

1) Es kann daraus nur allzu leicht eine Geringschätzung oder gar Diskreditierung von anderen religiösen Überzeugungen und Gruppen resultieren und eine *Intoleranz* gegenüber Missionierungsbestrebungen anderer Konfessionen.
2) Eine zweite unerfreuliche Begleiterscheinung von Absolutheitsansprüchen religiöser Überzeugungssysteme ist ein stark übertriebenes Engagement oder ein *Fanatismus* hinsichtlich der eigenen Missionsbemühungen, wenn man religiös nicht Gläubige oder Andersgläubige unbedingt auf den als einzig richtig empfundenen Heilsweg der eigenen religiösen Überzeugung bringen möchte.
3) Als eine dritte unerfreuliche Begleiterscheinung von Absolutheitsansprüchen in Bezug auf die eigene religiöse Überzeugung möchte ich hier noch die Tendenz zu einem *Alternativ-Radikalismus* nennen.[5] Diese Tendenz äußert sich in Form von undiffe-

[4] Eagleton (o.J.), 43f.
[5] Ich übernehme diesen Terminus von Hans Albert. Vgl. Albert (1991), 211.

> renzierten Pauschalbehauptungen und einem Schwarz-Weiß-, oder Entweder-Oder-Denken, bei dem graduelle Aspekte gänzlich ignoriert werden. Wenn man die eigene religiöse Überzeugung, die eigene Glaubensgemeinschaft und deren Repräsentanten pauschal und undifferenziert als positiv sieht, und konkurrierende Überzeugungssysteme und Gruppen pauschal als negativ empfindet, ist dies ein Indiz für einen solchen Alternativ-Radikalismus. Diese Tendenz kann leicht zur Entstehung oder Verstärkung von *Feind-Stereotypen* führen, die wiederum das Auftreten von *Verschwörungstheorien* begünstigen. Verschwörungstheorien aber bergen die Gefahr in sich, dass sie zu sich selbst erfüllenden Prophezeiungen (*self-fulfilling prophecies*) werden. Die als Verschwörer bezichtigten Personen und Gruppen werden durch die Verschwörungstheorie erst dazu veranlasst, tatsächlich zu Verschwörern gegen die jeweilige weltanschauliche Überzeugung und deren offizielle Repräsentanten zu werden.

Solche Tendenzen[6] können durchaus auch innerhalb von religiösen Konfessionen auftreten, wenn sich eine Gruppe gegen die Orthodoxie zum einzigen Hüter und Verfechter der einzig wahren Variante der jeweiligen Religion hochstilisiert; oder wenn die Orthodoxie jegliche kritische Bestrebung zur Anpassung von Glaubenspositionen an veränderte gesellschaftliche Realitäten von vornherein als Häresie abtut, indem sie sich auf ein nicht hinterfragbares *Interpretationsmonopol* hinsichtlich der Auslegung von ewigen Glaubenswahrheiten beruft.

Deshalb erscheint es mir bei der Erörterung des Verhältnisses von Religion und Politik erforderlich, soziologische Überlegungen über die Religionspolitik innerhalb von religiösen Gruppierungen anzustellen. Damit meine ich Untersuchungen über die politischen Methoden und Strategien, wie eine dominierende Gruppe in einer Religionsgemeinschaft ihren Status als Interpretationsautorität in Bezug auf religiöse Offenbarungsgehalte gegen konkurrierende Gruppierungen rechtfertigt, die von der Orthodoxie abweichende Interpretationen vertreten. Dass es dabei implizit immer auch um Einfluss- und Machtfragen innerhalb der jeweiligen religiösen Grup-

[6] Ich habe derartige Tendenzen aus der Sicht der philosophischen Weltanschauungsanalyse und Ideologiekritik näher erörtert in: Salamun (1975), S. 16-42; Salamun (1988), 53-66; Salamun (2005).

pierung oder Gesinnungsgemeinschaft geht, sollte nicht ausgeblendet werden.

Ich hoffe, mit diesen wenigen Bemerkungen einige Anregungen gegeben zu haben, wie man die wertvollen Einsichten in Denk- und Organisationsstrukturen von mehreren religiösen Glaubenspositionen, die diese Tagung vermittelt hat, vielleicht noch von einem säkularen Meta-Standpunkt aus überdenken könnte.

Literatur

Albert, Hans (1991): *Traktat über kritische Vernunft*. 5. erw. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Camus, Albert (1959): „Hochzeit des Lichts", in: Camus, Albert: *Literarische Essays*. Sonderausgabe. Hamburg: Rowohlt, 88-91.

Camus, Albert (1963): *Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*. Hamburg: Rowohlt.

Eagleton, Terry (o.J.): *Der Sinn des Lebens*. Berlin: Ullstein Verlag.

Freud, Sigmund (1974): „Das Unbehagen in der Kultur", in: Freud, Sigmund: *Kulturtheoretische Schriften*. Frankfurt 1974.

Kant, Immanuel (1983a): „Logik. Einleitung", in: Kant, Immanuel: *Werke in zehn Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Band 5. *Schriften zur Metaphysik und Logik*. Sonderausgabe. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kant, Immanuel (1983b): „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht", in: Kant, Immanuel: *Werke in zehn Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Band 10. *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Darmstadt.

Salamun, Kurt (1974): *Ideologie-Wissenschaft-Politik. Sozialphilosophische Studien*. Graz/Wien/Köln: Verlag Styria.

Salamun, Kurt (1988): *Ideologie und Aufklärung. Weltanschauungstheorie und Politik*. Wien/Köln/Graz: Böhlau Verlag.

Salamun, Kurt (2005): „‚Fundamentalismus' – Versuch einer Begriffsklärung und Begriffsbestimmung", in: Salamun, Kurt, Hg. *Fundamentalismus „interdisziplinär"*. Wien LIT Verlag, 21-46.

Unmaßgebliche Miszellen eines Berliner Zaungasts

Gerd Brendel

„Fremd bin ich eingezogen, fremd zieh ich wieder aus“, heißt es in Schuberts Winterreise. Schubert weigerte sich, wie wir erfahren haben, in seiner deutschen Messe das Bekenntnis zur katholischen Kirche zu vertonen. Kein Wunder, dass der Komponist vom protestantisch-heidnischen Berlin aus gesehen zu den sympathischsten Österreichern zählt. Ich kehre als Beobachter nicht ganz so fremd zurück an die Spree, im Gepäck ein um einige Facetten bereichertes Österreich-Bild:

Nach drei Tagen zum Thema „Öffentliche Religionen in Österreich“ träume ich in meiner ersten Nacht zuhause von einem rundlich wienerndem Herrn: dem typischen Österreicher:

> Als Staatsmann landete er 1955 in Schwechat, den Staatsvertrag in der Tasche, kam die Gangway herunter und sagte: „Ich danke dem Herrgott“. Ganz früher betete er zu blutige Tränen weinenden Marienbildnissen und träumte davon, als Feldherr oder verzückter Mönch von halbnackten Schnurrbart-Janitscharen herumgetragen zu werden. Der Österreicher lässt seit über 100 Jahren lieber seine Frau in die Messe gehen. In die Synagoge geht er um Moische zu treffen und wenn er den „Ewigen“ um seinen Frieden bittet, geht er aus Tradition zwei Schritte zurück. Dabei erinnert er sich hoffentlich, wie sein Oberrabbiner diese Geste gedeutet hat. An der Seite des Bundeskanzlers fliegt er in der Weltgeschichte herum und präsentiert als stolzes Mit-

> glied der islamischen Glaubensgemeinschaft das österreichische Modell eines verkirchlichten institutionalierten Islams, als Vorbild für die Welt. Dabei murmelt er vielleicht zufrieden lächelnd ein Zitat des Wahl-Wieners Friedrich Hebbel: „*Dies Oesterreich ist eine kleine Welt, in der die große ihre Probe hält*“.

Zurück in seiner kleinen Alpen- und Heurigenwelt vermisst er den Bürgermeister in der Sonntagsmesse und versucht sich als guter Katholik für seine nächsten Mit-Österreicher und alle anderen zu interessieren. Als Protestant ärgert er sich umgekehrt, wenn dem österreichischen Innenminister seine Interessen völlig „wuarscht sind“, wie im Falle des Gambiers, der aus dem evangelischen Kirchenasyl einfach abgeschoben wurde.

Von den gebildeten unter seinen religiös interessierten Landsleuten muss sich der fromme Österreicher in meinem Traum immer wieder die gleichen Fragen stellen lassen: Dabei kommen Katholiken am besten weg. Als niemals versiegende Quelle der typisch österreichischen „kulturellen Katholizität“ (Paul Zulehner) erträgt man ihre Funktionäre und verschont sie weitgehend mit Fragen nach Amtsverständnis und Sexualmoral. Und wenn doch mal einer fragt, bescheinigt der Weihbischof den Fragestellern pubertär bedingte Autoritätsprobleme. Die jüdischen Österreicher würden gerne zu allgemeinen gesellschaftlichen Problemen befragt werden, aber müssen dann doch immer nur die israelische Innenpolitik verteidigen. Nach den Protestanten fragt kaum einer. Die Antwort auf die Frage, warum, selbst wenn man nach turbulenter jüngster Vergangenheit alles richtig macht, die eigene Kirche unter massivem Attraktivitätsschwund leidet, fiele vielleicht auch zu deprimierend aus. Dafür können sich die muslimischen Österreicher über Interesse nicht beklagen: Besonders zu Gender-Fragen werden die anderen nicht müde, sie zu befragen. Dabei wäre doch auch interessant wie der Weihbischof die fehlenden katholischen Priesterinnen rechtfertigt.

Hier endet mein Traum vom Himmelfahrts-Wochenende in der evangelischen Akademie. In den Tagen davor und danach begab ich mich auf die Suche nach den Spuren der real existierenden Buchreligionen: An Himmelfahrt zog Kardinal Schönborn in Gold und mit viel Weihrauch an mir vorbei zum Hochaltar. Der Domchor sang Liszt. Der Wiener Oberhirte predigte über Toleranz und bedachte seinen Gast, einen Amtsbruder aus Sri Lanka, mit freundlichen Worten, versäumte es allerdings, dem Kardinalskollegen das Mikrofon zu überlassen. An der Donau trank ich mit dem Präsidenten des jüdi-

schen Sportvereins Hakoah einen Melange und ließ mir von ihm die Vereinsgeschichte erzählen: 1925 wurden die Hakoah-Profis österreichische Fußballmeister. Ihr Erfolg rettete sie nicht vor der Verfolgung und Ermordung durch die Nazis. Der Clubpräsident und Sportmediziner Paul Haber hatte Glück. Sein Vater Karl Haber, ein bekannter Leistungsschwimmer, konnte mit der Familie in die Schweiz emigrieren. Nach dem Krieg bauten die Habers die Hakoah wieder auf. „Es gab Zeiten bei Schwimmwettkämpfen, wo mein Vater der Funktionär war und meine Schwester und ich sind geschwommen“, erinnert er sich. Österreichischer Meister ist Haber trotzdem geworden. Heute hat der Verein wieder knapp 1000 Mitglieder. Nichtjuden sind darunter und viele jüdische Osteuropäer. „Sport“ als Integrationsmotor für die Gemeinde und die Gesellschaft, so sieht Paul Haber seinen Club.

In Ottakring unterhielt ich mich mit dem städtischen Beamten Wolfgang Bartsch. Der gebürtige Ottakringer organisiert im nächsten Jahr zum 100-jährigen Jubiläum: „100 Jahre Anerkennung des Islams als offizielle Religion in Österreich“ eine Reise mit Jugendlichen nach Sarajevo. Seinen muslimischen Mitveranstalter traf ich in seiner kleinen Moschee, ein paar Ecken vom Brunnenmarkt entfernt: Imam Senad Kusur. Wenn man den Namen googelt, bekommt man einen ORF-Clip angezeigt, in dem Kusur einem 13-jährigen Ministranten den Islam erklärt. Dabei wirkt er kaum älter als der Jugendliche. In seiner Funktion als Imam sieht sich Kusur vor allem als Seelsorger. Mit seinem katholischen Amtsbruder hat er einen Gesprächskreis für interreligiöse Paare organisiert. Dass sich der Imam dabei gegen die eigene Tradition stellt, die Heirat von muslimischen Frauen mit Nichtmuslimen verbietet, ist dem jungen Theologen bewusst: „Das einfachste wäre, eine religiöse Formel zu verwenden: ‚Ja, Ihr gehört nicht mehr zum Islam.‘ Aber hilft man dadurch den Menschen? Das ist eine Frage, die sich jeder Seelsorger stellen müsste.“ Eine Frage, die auch nicht vor der Kindererziehung Halt macht, weswegen der Imam mit seinem katholischen Amtsbruder einen neuen Ritus erfunden hat: Eine christlich-islamische Segnung für ein Neugeborenes, dessen Eltern sich nicht zwischen Beschneidung und Taufe entscheiden konnten. Ist das ein Beispiel für das, was der muslimische Religionspädagoge Ednan Aslan „Wiener Schule“ nennt? „Wiener Schule“ nach dem Muster der islamischen Rechtsschulen von Bagdad oder Kairo. An Aslans Institut an der Wiener Universität werden islamische Religionslehrer für den höhe-

ren Schuldienst ausgebildet. „Wenn die Muslime ihre Zukunft in Europa gestalten möchten, dann muss diese Religion auch eine europäische Gestaltung nehmen," definiert Ednan Aslan das Ausbildungsziel. Gibt es auch so etwas wie eine „Wiener Gestalt" des Islams?

Vom Brunnenmarkt in Ottakring sind es nur ein paar Straßenbahnhaltestellen bis zum Heurigenwirt „10er Marie". Wenn man Glück hat, bekommt man hier eines der weinseligen „Wienerlieder" zu hören, in denen die Religion keine unwesentliche Rolle spielt. *„Der Herrgott muss a Wiener sein"* lautet eins. Wie sieht er aus, der Wiener Herrgott? Vielleicht erscheint er mir ja in meinem nächsten Traum.

Autorinnen und Autoren

Karima Aziz, Projektmitarbeiterin von *Missing Link*, einem Asyl- und Integrationsprojekt der Caritas Wien und Niederösterreich.

Gerd Brendel, evangelischer Theologe und freier Journalist, Berlin.

Ernst Bruckmüller, Universitätsprofessor am Institut für Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Universität Wien; Mitglied der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse.

Christian Danz, Universitätsprofessor für Systematische Theologie und Dekan der Evangelisch Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Nicolae Dura, Bischofsvikar der rumänisch-orthodoxen Kirche in Österreich; Vorsitzender des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich.

Chaim Eisenberg, Oberrabbiner der Israelitischen Kultusgemeinde in Wien; Oberrabbiner des Bundesverbandes der Israelitischen Kultusgemeinden Österreichs.

Zeynep Elibol, Direktorin der Islamischen Fachschule für Soziale Bildung (IFS) der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich.

Stamatios Gerogiorgakis, Vertretung des Lehrstuhls für Religionswissenschaft/Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums der Universität Erfurt.

Farid Hafez, Lehrbeauftragter am Privaten Studiengang für das Lehramt für Islamische Religion an Pflichtschulen im Bereich Politikwissenschaft und Wissenschaftliches Arbeiten; Lektor am Institut für Orientalistik der Universität Wien.

Raoul Kneucker, Oberkirchenrat der Evangelischen Kirche Österreich; Honorarprofessor am Institut für Praktische Theologie und Religionspsychologie der Evangelisch Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Gabriele Kohlbauer-Fritz, Kuratorin und Sammlungsleiterin am Jüdischen Museum Wien.

Rüdiger Lohlker, Universitätsprofessor für Orientalistik an der Philologisch-Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien.

Jürgen Nautz, ao. Universitätsprofessor für Wirtschaftsgeschichte am Institut für Volkswirtschaftslehre der Universität Wien; Dozent für Betriebswirtschaftslehre an der Hochschule Ostwestfalen-Lippe.

Kurt Salamun, Universitätsprofessor am Institut für Philosophie der Universität Graz.

Roman A. Siebenrock, Universitätsprofessor für Dogmatik, Fundamentaltheologie und Religionswissenschaften an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck.

Kristina Stöckl, APART-Fellow der Österreichischen Akademie der Wissenschaften am Institut für Politikwissenschaften der Universität Wien; Visiting Fellow am Robert Schuman Center am Europäischen Hochschulinstituts in Florenz.

Kerstin Tomenendal, Orientalistin und Romanistin; Leiterin des Österreichisch-Türkischen Wissenschaftsforums, Wien.

Stephan Turnovszky, Weihbischof der Erzdiözese Wien; Leiter des Referates für Kinder- und Jugendseelsorge in der österreichischen Bischofskonferenz.

Gerhard Wegner, Direktor des Sozialwissenschaftlichen Instituts der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) in Hannover; apl. Prof. für Praktische Theologie an der Universität Marburg.